Volumen 78 Fasciculus II 2012

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 2 / 2012

Poste Italiane s.p.a.
Spedizione in abbonamento postale.
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 2, DCB Roma.
Semestrale. Taxe perçue.

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma

www.orientaliachristiana.it

tel. 0644741-7104; fax 06446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual contribution is € 46,00 in Italy, and € 58,00 or USD 76,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Subscription should be paid by a check to Edizioni Orientalia Christiana or a deposit to ccp. 34269001.

International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Philippe Luisier (Editor) – Jarosław Dziewicki (Managing Editor) e-mail: edizioni@orientaliachristiana.it, with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

George Nedungatt, S.J.

The Institution Narrative a Mantra? Rethinking the Theology of the Consecration

Without clash of conflicting views concluded an international congress held on 25 and 26 October 2011 at the Gregorian University on "The Genesis of the Anaphoral Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari." Distinguished scholars like Sebastian Brock, Bryan D. Spinks, Robert Taft and Enrico Mazza were among the speakers. The congress was organized by the Pontifical Oriental Institute to reflect on the significance of the official Catholic approval of the Anaphora of Addai and Mari ten years ago for eucharistic celebration even without the institution narrative. That approval opened a Pandora's box and set the stage for a controversy which is still raging. The Roman congress was an attempt to see clearly through the fire and smoke. The present study proposes to report one insight that emerged during the discussion.

1. *The 2001 Document and the 2011 Congress*

The Anaphora of Addai and Mari is the oldest existing eucharistic anaphora, probably of pre-Nicene, Edessan origin. It has been in use for centuries in the East Syriac Church. In India the Thomaschristians used it in their *qurbāna* till 1566, when their East Syriac bishop Mar Joseph Sulaqa inserted the institution narrative under pressure from Latin missionaries, which received official approval in the Synod of Diamper (1599). However, the Assyrian Church worldwide has continued with the more ancient usage without the institution narrative.

In the West, the Anaphora of Addai and Mari was long regarded as anomalous and unsuitable for valid eucharistic celebration because it did not contain the institution narrative. However, it was never condemned officially. After protracted and careful study and ecumenical dialogue, the Roman Apostolic See approved it in 2001 for use "between the Chaldean Church and the Assyrian Church." Three Vatican dicasteries or departments were involved in this process: 1) Pontifical Council for Promoting Christian Unity, which "elaborated" the guidelines; 2) Congregation for the

Doctrine of Faith and 3) Congregation for the Oriental Churches. These last two gave their "agreement" on 20 July 2001 and a document was published and promulgated on 26 October 2001 by the Council for Promoting Christian Unity under the title: "Guidelines for Admission to the Eucharist Between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East."[1] It was accompanied by an official explanatory article. These documents met with mixed scholarly reception ranging from high praise to outright condemnation. After ten years the flames of controversy are still raging. The October congress was an attempt to calm the controversy by shedding further light. It is not the scope of this article to present a summary of this congress but to follow up a suggestion made during the congress, which some participants felt indicated a way out of the impasse reached by the clash of scholarship. For the benefit of those who are not insiders we shall first take a rapid look at the above mentioned document, referred to hereafter simply as Guidelines.

The Guidelines of the Unity Council is an instruction, not a dogmatic declaration. It is the fruit of research, ecumenical dialogue and consultation. It gives a new norm for the ecumenical practice of *communicatio in sacris* to the Christian faithful of the Chaldean Church according to which they may receive communion at a Mass celebrated by a priest of the Assyrian Church, who uses the Anaphora of Addai and Mari (AAM hereafter) without the institution narrative; and vice versa, Christian faithful of the Assyrian Church may receive communion at a Mass celebrated by a priest of the Chaldean Church using the AAM with the institution narrative. This is reciprocity in practical ecumenism. The crucial passages of the document are printed in **bold** letters in the published text for stress, for which I shall use the more usual *italics*.

> *The Anaphora of Addai and Mari is notable because, from time immemorial, it has been used without a recitation of the institution Narrative. As the Catholic Church considers the words of the Eucharistic Institution a constitutive and therefore indispensable part of the Anaphora or Eucharistic Prayer, a long and careful study was undertaken of the Anaphora of Addai and Mari, from a historical, liturgical and theological perspective, at the end of which the Congregation for the Doctrine of Faith on January 17th, 2001 concluded that this Anaphora can be considered valid. H. H. Pope John Paul II has approved this decision.*

Three reasons are given for the validity of the AAM. First, this validity "was never officially contested, neither in the Christian East nor in the

[1] For the text see *L'Osservatore Romano* (Italian edition), 26 October 2001, "Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East," p. 7. Also the Vatican website: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/subindex/index_east-assyrian.htm

Christian West." Secondly, the Assyrian Church of the East is "a true particular Church," in which are "to be found *true sacraments, and above all, by apostolic succession, the priesthood and the Eucharist* (U.R., n. 15). Thirdly, "the words of Eucharistic Institution are indeed present in the Anaphora of Addai and Mari, not in a coherent narrative way and *ad litteram*, but rather in a dispersed euchological way, that is, integrated in successive prayers of thanksgiving, praise and intercession." Since using the AAM the eucharist can be celebrated validly it is possible to practice *communicatio in sacris*, as is stated in the following text.

> When necessity requires, *Assyrian faithful are permitted to participate and to receive Holy Communion in a Chaldean celebration of the Holy Eucharist*; in the same way, *Chaldean faithful* for whom it is physically or morally impossible to approach a Catholic minister, *are permitted to participate and to receive Holy Communion in an Assyrian celebration of the Holy Eucharist.*

It is further stated that this permission is given "exclusively" to the Christian faithful of the Assyrian Church and the Chaldean Church. This is a matter of intercommunion and is to be effectively executed by the respective ecclesiastical authority, namely for the *Assyrian faithful* by the Holy Synod of the Assyrian Church of the East, and for the *Chaldean faithful* by the Chaldean patriarch. This permission is not for ordinary routine participation but "when necessity requires" and/or "it is physically or morally impossible to approach" a minister of one's own Church. For canonical precision, a permission does not confer a right, but a faculty. Whereas a right can be vindicated by legal means if thwarted, a faculty cannot, except under rare and specific conditions. The aforesaid permission excludes the Christian faithful of the other Catholic Churches *sui iuris*, Eastern or Western, and is narrower than the provisions of can. 671 § 2 and § 3 of the *Code of Canons of the Eastern Churches*. But an instruction of the Council for Christian Unity cannot restrict the provisions of the Code without a special mandate of the Roman Pontiff. There is no such mandate in the present case. Hence the aforesaid restriction of the Guidelines ("exclusively") to the Christian faithful of the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East is, in my opinion, invalid inasmuch as it is a modification of the norm laid down in the code. Indeed, before the instruction there had been no *official* prohibition to Catholics to assist at an Assyrian eucharist and to communicate, and all Catholics could have done so according to the above mentioned canon 671. The instruction does not amend the canon but only explains its use in practice. In doing so the instruction cannot (and does not intend to) restrict the range of application of the canon.

The present Guidelines is neither a pontifical decree nor a declaration

of the Congregation for the Doctrine of Faith, but a document of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, as has been rightly pointed out by Brunero Gherardini.[2] The approval of the pope in the present case is not "specific" but ordinary or merely routine, meaning that the work of the said Vatican dicastery or office was not published underhand, but had been brought to the attention of the head, who "saw" (*visum*) it. As regards the part of the Congregation for the Doctrine of Faith, it took time to study the matter seriously for three years, in consultation with experts, and finally expressed its "agreement." This agreement is comparable to the permission given to publish books (*imprimi potest*) preceded by the declaration of "No objection" (*nihil obstat*). Both are juridical acts not involving the doctrinal view or authority of the one positing these acts. We cannot say whether in the present case more is to be ascribed to the CDF unless we have the text of the "agreement," which has not been published. The authority of the published document is neither of the pope nor of the Congregation for the Doctrine of Faith but of a lower Roman dicastery. These precisions are necessary to see the Guidelines properly set in the hierarchy of truths and authority, so that its value is neither exaggerated nor minimised.

From the standpoint of the principle of ecumenical reciprocity it may strike as curious that the Guidelines contains the following exhortation.

> When Chaldean faithful are participating in an Assyrian celebration of the Holy Eucharist, the Assyrian minister is warmly invited to insert the words of the Institution in the Anaphora of Addai and Mari, as allowed by the Holy Synod of the Assyrian Church of the East.

There is no reciprocal invitation addressed to the Chaldean minister to *omit* the words of the Institution when Assyrian faithful participate in a Chaldean celebration of the Holy Eucharist. Omission for reciprocity does not seem to be regarded as a better option, whereas the addition was "allowed" by the Holy Synod of the Assyrian Church of the East. In either case the eucharistic celebration is valid, apart from the questions whether the omission would be an impoverishment and the addition an improvement.

But it is neither the principle of reciprocity nor the above mentioned canonical niceties that interested theologians and liturgiologists but the principles and assumptions that lay beneath the prescriptions in the Guidelines. There have been conflicting reactions. The document was quickly perceived as a new watershed in ecumenism but also as a challenge to prevailing eucharistic theology in the West. On the one hand the 2001 declaration has been hailed as a bold and progressive step forward in Catholic liturgical theology and ecumenism, even "the most remarkable magisterial document since Vatican II" (Robert Taft, see below). On the other hand it was roundly denounced as a faux pas difficult to explain or to extricate. The criticism ranged from restraint to virtual condemnation.[3] The fire power came from the following considerations. If, according to standard Thomistic Scholastic theology, the consecration is effected with the dominical words "This is my body" and "This is my blood" contained in the institution narrative, there can be no valid eucharist without these words which constitute the *form* of the eucharist, while bread and wine are the *matter*. These dominical words are not contained in the AAM. Therefore the AAM cannot be used to celebrate a valid eucharist. If the dominical words are contained "in a dispersed euchological way," as claimed in the Guidelines, such dispersion does not constitute the *form* of the eucharist. And without valid form there can be no valid eucharist. If so, the Assyrian Church cannot be said to be "a true particular Church," having "true ... Eucharist." To say that the validity of the AAM "was never officially contested" is no argument in its favour: it could bespeak of lack of observation and judgement before the institution narrative was imposed in the AAM approved for use in the uniate Chaldean Church. This is not allowing pluralism in the theology of the eucharist. Several critics saw the 2001 Guidelines as a faux pas and critiqued or denounced it in strong terms, some of them decrying and relegating the Guidelines as "Kasper's document."[4]

It is in this climate that the Addai and Mari congress convened in Rome in October on the tenth anniversary of the Guidelines. Tenth anniversary celebrations are nothing new in Rome. In 1993 the tenth anniversary of the promulgation of the Code of Canon Law was celebrated at the Vatican; in 2001 that of the Eastern Code. The October 2011 congress was organized by the Pontifical Oriental Institute, but the sessions were held at the Pon-

[2] Brunero Gherardini, "Le parole della Consecrazione eucaristica" *Divinitas* 47 (2004) 141-169 at p. 168. The article, contained in a "numero speciale" of this periodical entitled *Sull'Anafora dei Santi Apostoli Addai e Mari*, is critical of the 2001 Guidelines from a dogmatic point of view (decrees of the Councils of Florence and Trent) shaped by the scholastic philosophical categories of matter and form. "The celebrant consecrates bread and wine only with the words used by Christ and in no other way" (p. 163).

[3] I mention only the following two collective works, which contain further bibliography.

1) *Divinitas* 47 (2004) numero speciale, *Sull'Anafora dei Santi Apostoli Addai e Mari* (see previous note).

2) Uwe Michael Lang, ed., *Die Anaphora von Addai und Mari: Studien zu Eucharistie und Einsetzungsworten*, Bonn: Nova et Vetera, 2007, pp. 8-9; see in particular Lang's "Eucharist Without Institution Narrative? The Anaphora of Addai and Mari Revisited" (31-65).

[4] For a recent review of some critics (n. 2 above) see Nicholas V. Russo, "The Validity of the Anaphora of Addai and Mari," in: Maxwell E. Johnson, ed., *Issues in Eucharistic Praying in East and West: Essays in Liturgical and Theological Analysis*, Collegeville: Liturgical Press, 2011, pp. 21-62.

tifical Gregorian University for the facilities of a larger Aula Magna and simultaneous translation.

The congress was played down by the Vatican. No high ranking representative of the three concerned Vatican dicasteries or departments was present except the Secretary of the Congregation for the Eastern Churches. Nor did any official message arrive. The Vatican daily *L'Osservatore Romano* maintained the detached posture of a silent observer. It published no notice of the congress, although it is wont to publish on similar occasions the chief items of the programme, and at times even anticipate passages from a significant paper, sometimes print the full text. Instead, this time the transtiberine observer kept studied silence, although the congress was attended by outstanding scholars, attendance ranging from 350 to 200 participants. His Eminence Cardinal Walter Kasper, President of the Council for Christian Unity till September 2010, had been invited to avail himself of the occasion to answer his critics. But he politely declined the invitation with thanks.

Under the shadow of the dome of St. Peter's the critics of the Guidelines opted for self restraint and remained mute during the public discussions. The sixteen papers presented in the congress were well tuned to clarify its two foci: "The ecclesial *habitat* of the Anaphora of Addai and Mari" (first day) and "The Anaphora of Addai and Mari: the 'Oriental Gem' of the *lex orandi*" (second day). The congress was a virtual answer (*repondeo dicendum quod*) to those who had raised objections (*videtur quod non*). But there was no dialogue, perhaps out of prudence lest attempt at dialogue should flame up into hot dispute.

The acts of the congress are under publication by the chief organizer and liturgiologist emeritus Prof. Caesare Giraudo, S.J., of the Pontifical Oriental Institute. He himself presented two papers and depicted the development of liturgy as a process that may be compared to biological evolution. Dealing with the problem of the absence of the institution narrative in the AAM, he evoked the figure of Charles Darwin, the father of the biological theory of the evolution of species. Indeed, liturgy like theology and canon law can only be understood properly in the light of historical development; and this is to be borne in mind particularly in the discussion on the AAM, argued Giraudo.

During the round table discussion in the final session, it occurred to me to suggest that we could perhaps go a step further and call in Ludwig Wittgenstein, reputed to eliminate problems with linguistic analysis in philosophy. In the present case "liturgical analysis" can perhaps do the same thing, I suggested. And I referred to baptism, which is celebrated like the eucharist in obedience to an express command of Jesus Christ, but the baptismal rite does not include any institution narrative of baptism. There was no time to develop this point at the round table. But favourable corridor comments of colleagues and competent scholars have encouraged me to develop the idea. The result is the present study.

2. *Baptism Without Institution Narrative*

The eucharist and baptism are the two sacraments about whose institution by Jesus Christ we have the clearest and detailed biblical accounts in the New Testament. From the day of the first Christian Pentecost onwards baptism was celebrated, but without the use of any baptismal institution narrative. According to the Gospel of Matthew, Jesus gave a command to his disciples to go, teach all nations and baptize them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit (28: 18-20). This is the institution of the sacrament of baptism, to which corresponds the institution of the eucharist. According to Acts (2:38; 8:16; 19:5) baptism seems to have been conferred at first in the name of Jesus. Only later baptism in the name of the Trinity emerged as a liturgical usage, which is reflected in the Gospel of Matthew. In any case, no institution narrative evolved in the celebration of baptism, although from the last verses of the first Gospel a baptismal institution narrative could easily have been formulated, for example, as follows.

> Before the Lord Jesus was taken up to heaven, he assembled his disciples on a mountain and said to them: "All authority in heaven and on earth has been given to me. Go therefore and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, and teaching them to observe everything that I have commanded you. And remember, I am with you always, to the end of the age."
>
> And therefore, in obedience to this command of the Lord, I baptize you, N.N. ... (OR this servant of God NN... is baptized) in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit. You are to observe all that the Lord Jesus has commanded and to walk in the way of the Lord to the glory of God the Father.

There is no historical evidence for any such baptismal institution narrative based on the command of Jesus to baptize. The liturgical rites of Christian initiation are built instead on Jesus receiving baptism from John the Baptist as narrated in the four Gospels: Mt 3: 13-17; Mk 1:9-11; Lk 3:21-22 and Jn 1: 29-30.[5] "Both historically and theologically all baptismal rituals look back to the baptism of Jesus in the Jordan."[6]

---

[5] Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, 2 ed., Collegeville: Liturgical Press, 2007.

[6] Bryan D. Spinks, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism: From the New*

In the rite of the blessing of the baptismal font in the *Roman Ritual* the command of Jesus in the Gospel of Matthew to baptize is recalled, but this blessing is not part of the rite for conferring the sacrament of baptism itself. Moreover, baptismal fonts were not built earlier than the fourth century. It is significant that though an institution narrative of baptism is used in the blessing of the baptismal font, none is to be found in the celebration of baptism itself. Jungmann says, "During the first centuries of the Church, it was, beyond question, Baptism that, of all the sacraments, occupied the foreground of ecclesiastical life."[7] Nevertheless it is not the command of Christ to baptize that presided over the formation of the different baptismal rites but the baptism which Jesus himself received: "all rites look back to the Jordan, and ritualize baptism in the conviction that what happened there once, still happens now in every baptism."[8] The contrast between baptism and eucharist is striking.

The Second Vatican Council teaches that "the Church's certainty about all that is revealed is not drawn from holy scripture alone but also tradition deserving equal acceptance and veneration" (Dei Verbum, 9). Like scripture, tradition also is often interpreted variously and even in conflicting ways. Thus from the beginning the eucharist was understood and celebrated variously. In celebrating the eucharist in obedience to the command of Christ, the Church did not at first recite the command itself (institution narrative), as we shall see. The question to be asked then will rather be: Why the institution narrative was *added* to or inserted in the eucharistic celebration? *Not* why the AAM *lacks* an institution narrative?

3. *Early Tradition: Eucharist Without Institution Narrative*

It is a historical fact that Jesus celebrated with his apostles a memorable supper for the last time, which therefore has come to be called the Last Supper.[9] It is mentioned by St. Paul and is recorded by all four evangelists. The question to be put to tradition may be worded as follows. When the apostolic Church and the sub-apostolic Church celebrated the eucharist, was any institution narrative used? Or was it a later introduction? Here we need only to take stock of the research work done by scholars like Bernard

Ttestament to the Council of Trent, Aldershot: Ashgate, 2006, p. 157.

[7] Joseph A. Jungmann, *The Early Liturgy. To the Time of Gregory the Great*, trans. Francis A. Brunner, University of Notre Dame Press, 1959 [London : Darton, Longman & Todd, 1976], p. 240.

[8] Spinks, *Early and Medieval Rituals*, p. 157.

[9] John P. Meier, "The Eucharist at the Last Supper: Did It Happen?," *Theology Digest* 42 (1995) 335-351.

Bradshaw, Anthony Gelston and Bryan D. Spinks, to mention only a few. Summarising the results of this research, Robert Taft states that none of the Pre-Nicene eucharistic prayers we have contained the institution narrative.

> *So there is not a single extant pre-Nicene eucharistic prayer that one can prove contained the Words of Institution*;.... the most primitive, original eucharistic prayers were short, self-contained benedictions without Institution Narrative or Epiclesis.... [They] include the 1-2nd century *Didache* 9-10 and the dependent Apostolic Constitutions (ca. 380) VII, 25:1-4; the 2/3rd century apocryphal Acts of John 85-86, 109-10 and Acts of Thomas 27, 49-50, 133, 158; the Martyrdom of Polycarp (+ 167) 14.[10]

Some scholars deny or doubt that the *Didache* is speaking of the Eucharist. For example, Willy Rordorf (following Dix, Jungmann[11]) says that chapters 9-10 "contain, not a eucharistic liturgy in the strict sense, but prayers spoken at table before the eucharist proper."[12] This, however, does not account for the exclusion of the non-baptized from the meal, which is expressly called Eucharist: "Let no one eat or drink of the Eucharist with you except those baptized in the name of the Lord.... Do not give what is holy to dogs" (*Didache*, 9). The Christians thanked God not only for giving "food and drink" for human nourishment but because "you graciously provided us with spiritual food and drink and eternal life through your child" (10:3). Most scholars today see *Didache* 9-10 as dealing with the eucharist. According to another early witness Justin Martyr (+ ca 165), the one who presided over the eucharistic celebration followed no written text but improvised the prayer. Justin's first *Apologia* informs us of how the eucharist was celebrated in Rome in the early second century.

> Then, bread and a chalice containing wine mixed with water are presented to the one presiding over the brethren. He takes them and offers praise and glory to the Father of all, through the name of the Son and of the Holy Spirit, and he recites lengthy prayers of thanksgiving (lit. "makes eucharist") to God ... (65). Not as ordinary bread or as ordinary drink do we partake of them.... The food which has been made eucharist by the prayer of His word, and which nourishes our flesh and blood by assimilation, is both the flesh and blood of that Jesus who was made flesh.... (66)....He who presides offers up prayers and thanksgivings

[10] Robert Taft, "Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001," *Worship* 77 (2003) 482-509, at pp. 493, 490-491.

[11] Jungmann, *The Early Liturgy*, p. 36.

[12] Willy Rordorf, "The *Didache*," in: *The Eucharist of the Early Christians*, trans. Matthew J. O'Connell, New York: Pueblo Publishing Company, 1978, pp. 1-23, at p. 6.

to the best of his ability, and the people express their approval by saying Amen (67).[13]

We are told, "the eucharist is made by the prayer of his word," not by any magical formula or mantra but prayer, "invocations" or "lengthy prayers" recited by the president, who improvised them "to the best of his ability." Under the predominance of Jewish Christians they followed the model of the Jewish *Berākot* ("blessings") or the Old Testament *tôdâ* prayer forms studied by Cesare Giraudo.[14] These are divine praises followed by petitions. Each sentence starts with "Blessed are you" or "It is meet to praise you," and then articulates the motive of the praise, which is formulated freely or improvised. For example: "Blessed are you, Lord our God, king of ages, who created the light. Blessed are you, who operates marvels.... Blessed are you, who redeemed us from Egypt ... Remember Abraham and forgive us, save us," etc. The available texts of the Jewish *Birkat ha-mazon*, are of later origin, but they represent the tradition of improvisation and could be prolonged. Justin's account is an example of improvised eucharistic prayer. The Christian eucharist did go beyond the Jewish model and could even reach "noisy verbal show" (*tumultuosa loquacitate iactare*), as Cyprian ironised.[15] According to liturgical history, fixed texts and standardization are a later phenomena. Anthony Gelston observes.

> "[T]he wording of the Christian Eucharistic prayer remained far from fixed until at least the beginning of the third century. There is no hint of a tradition that the actual content of Jesus' thanksgiving at the Last Supper was remembered, transmitted, and repeated at the celebration of the Eucharist. What was done in remembrance of Jesus was the offering of thanks, but not according to a fixed formula.... The Anaphora of Addai and Mari [has] its importance as the earliest extant anaphora to have attained a relatively fixed form for regular use in church."[16]

The AAM is the "earliest extant anaphora." It is dated the third century and, as is well-known, it does not contain the institution narrative with the "consecration formula" ("This is my body" and "This is my blood"). However, it refers to the eucharist as "the commemoration of the Body and Blood of your Christ, which we offer to you on the pure and holy altar, as you have taught us in his life-giving gospel...." Thus the Syriac Christians assembled to remember the Lord Jesus, who gave his body and blood and commanded the remembrance of his sacrificial self-gift. They believed that they offered the body and blood of Christ on the "holy altar" (hence in a church, no longer in a house as initially) and received them in Holy Communion. But they used no institution narrative. According to Anton Baumstark, substantial biblical quotations point to later composition, while earlier texts only allude to Holy Scripture.[17] This "liturgical rule" is confirmed by the recent research of Paul Bradshaw: "in the middle of the fourth century the practice of extemporizing the eucharistic prayer according to some local conventional outline was steadily giving way to written texts."[18] The earliest extant liturgical text which inserted a recognizable form of the institution narrative in the eucharistic prayer is the mid-fourth-century compilation of prayers called the Sacramentary of Serapion. The AAM without the institution narrative reflects an earlier stage of eucharistic history, which can indeed be traced further back to the New Testament times.

[13] Thomas B. Falls, trans., *Saint Justin Martyr*, Washington: The Catholic University of America Press, 1948, pp. 105-107.

[14] Cesare Giraudo *La struttura letteraria della preghiera eucaristica* (Analecta Biblica 92), Rome: Biblical Institute Press, 1981. See several long Jewish texts cited, pp. 211-249.

[15] Cyprian, *De oratione dominica*, ch. 4 (PL 4: 522; CSEL III, 269.

[16] Anthony Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford: Clarendon, 1992, pp. 5, 19; also idem, "The East Syrian Eucharist Prayers," in *Serious Business of Worship*, Festschrift Bryan D. Spinks, ed. by Melanie C. Ross and Simon Jones, London/New York: T&T Clark, 2010, pp. 55-64.

4. *Eucharist at Corinth Without the Institution Narrative*

Of the four New Testament accounts of the institution of the eucharist, namely, the synoptics and 1Cor, the earliest is that of Paul, written around the year 55. "It is now generally recognized that these four accounts are derived from liturgical versions," writes biblical scholar Jerome Murphy-O'Connor.[19] But this opinion of biblical scholars is not supported by liturgical history. Even a close study of Paul's letter shows that the Eucharist was celebrated at Corinth without using the institution narrative. The Christian community at Corinth consisted of Jewish and gentile converts as well as foreign freed slaves mostly engaged in commerce. Different groups formed parties invoking the authority of Peter, Paul or Apollos, so much so Paul exclaimed: "Has Christ been divided?" (1 Cor 1:13). For the eucharist they sat in different groups according to parties, relatives, friends, the rich, etc. and ate without sharing the meal, leaving the poor out as famished onlookers. Informed of this situation, Paul wrote a strongly worded letter telling the Corinthians that they were missing the real meaning of the Lord's Supper: "When you come together it is not for the better but for the worse....

[17] Anton Baumstark, *Comparative Liturgy*, London/Westminster, MD, 1958, p. 59.

[18] Paul F. Bradshaw, *Eucharistic Origins*, Oxford University Press, 2004, p. 152.

[19] Jerome Murphy-O'Connor, "Eucharist and Community in First Corinthians," *Worship* 50 (1976) 370-385; 51 (1977) 56-69, at p. 56.

It is not the Lord's Supper that you eat" (1 Cor 11: 17, 20). There was no *koinonia*, sharing or communion. Thus they belied the eucharist, failing to "discern the body of the Lord," (29) who emptied himself in his self-gift of love. Instead, they only took thought of themselves. In order to set things right Paul recalled what the Lord had done at the Last Supper.[20]

> For I received from the Lord what I also delivered to you, that the Lord Jesus on the night when he was betrayed took bread, and after giving thanks broke it and said, 'This is my body which is for you. Do this for a remembrance of me.' In the same way also the cup, after supper, saying, 'This cup is the new covenant in my blood. Do this as often as you drink it, in remembrance of me. For as often as you eat this bread and drink the cup, you proclaim the Lord's death until he comes" (1 Cor 11: 23-26).

Paul is referring to what he had already "delivered" to the Corinthians in person. He had baptized a few of them and had surely celebrated the Lord's Supper with them. But in his absence the Corinthian Christians were celebrating the eucharist missing its real meaning. He recalls therefore what Jesus himself had done: Jesus took bread, gave thanks to God (literally, "eucharistized"), broke it and gave it to his disciples (four actions). The Lord did the same with the wine in the chalice, except of course breaking it (three actions). And he explained what each of these two sets of prophetic actions meant: the broken bread was his broken *body*, and with the cup of wine he sealed the new covenant in his *blood*. Paul was not necessarily citing the *ipsissima verba Christi*, which we do not know since the Synoptics give different versions. But he recalls the command of the Lord: "Do this in remembrance (*anamnesis*) of me" (24). Both divine and human remembrance are involved here: when the disciples (the new Israel) remember what Jesus did (the new covenant sealed in his blood), God remembers what the Son did.[21] The eucharist is the ritual remembrance of Jesus' self-gift of love, love till the end unto bloody death (hence the Gospel stress on the presence of Judas at Jesus' table), in which they share: "The cup of blessing that we bless, is it not a sharing in the blood of Christ? The bread that we break, is it not a sharing in the body of Christ?" (1 Cor 10:14). Thus sacramental table fellowship involves sharing in the death of Christ leading to a share in his resurrection: "Those who eat by flesh and drink my blood have eternal life, and I will raise them up on the last day" (Jn 6:54).

Paul had certainly taken part in the eucharist celebrated by the Apostles

[20] Among the numerous writings on the Last Supper, for a solid and clear treatment see: Rudolf Pesch, *Wie Jesus das Abendmahl hielt: Der Grund der Eucharistie*, Freiburg: Herder, 1977.

[21] Fritz Chenderlin, *"Do This as My Memorial"* (Analecta Biblica 99) Rome: PBI, 1982.

at Jerusalem, which is the basis of his claim "I received from the Lord," which need not mean some vision of the Lord.[22] And surely Paul himself had presided over the eucharist at Corinth. But he had not left behind any written text or prescribed the use of an institution narrative. Otherwise, the logical thing to do was to refer to it and drive home his argument: "Look at the text I left for your use at the eucharist!" Instead, Paul recalls what he had "delivered" to them, namely sharing the "eucharistized" bread and wine. This fact that Paul did not refer to any institution narrative, written or unwritten, in use at Corinth shows that there was no such use. And his point is not that they should hereafter recite the institution narrative he composed. Nor are we to suppose that he enforced its recitation at his announced visit to Corinth (1 Cor 11: 34) or in the other Pauline Churches including Rome during his final days there when he surely celebrated the eucharist with the Christians. That Paul did not enjoin the recitation of an institution narrative as integral to and obligatory in the celebration of the eucharist, can be inferred also from its absence in the early documentary witnesses like Justin. Thus Paul cannot be cited in support of the view that the institution narrative was in use in the Church of the apostolic age. According to liturgical history it was a later addition.

5. *Institution Narratives in the Gospels*

Of the three narratives of the institution of the eucharist in the Gospels, namely Matthew (26: 26-29), Mark (14:22-25), and Luke (22:14-20), the earliest is Mark, which is widely thought to reflect the eucharist celebrated in the Church of Rome. But this is not any more true than what we saw at Corinth. Mark is the shortest, least complete and least orderly. Jesus says, "Take, this is my body" (Mk 14:22) and "This is my blood of the covenant, which is poured out for many" (24). Literally, this is an explanation given by the master *after* "all of them drank from it." But this refers to the literary technique of placing together the prophetic actions first and then giving their explanation. Unlike Paul and Luke neither Mark nor Matthew reports Jesus' command "Do this in remembrance of me," a clue that these two do not reflect liturgical practice.

According to Matthew, Jesus performed two sets of actions, one over bread, the other over wine. In the first set, the command ("Take, eat") is followed by the reason for the command or explanation ("This is my body"). Likewise in the second set, the command ("Drink from it all of you") is followed by the reason or explanation ("for this is my blood of the covenant,

[22] C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (London: Black) 1968, pp. 264-266.

which is poured out for many for the forgiveness of sins"). Let us note that the English word eucharist comes from the Greek *eucharistésas* ("gave thanks" literally "eucharistized") used in these accounts.

Finally, Luke sees the Last Supper clearly as a Passover meal, which is a *type* signifying and announcing the eschatological fulfilment in the kingdom of God (Lk 22:16).

John does not mention the Last Supper at all. Instead he narrates the foot-washing, which is a symbol in action denoting that "the Son of Man came not to be served but *to serve*, and to give his life as a ransom for many" (Mk 10:45). The Johannine equivalent of this is Jesus' words, "the bread that I will give for the life of the world is my flesh" (Jn 6:51). It is through the eucharistic self-gift that this service of love unto the end is realised. Thus in the Fourth Gospel the foot-washing is a type (*typos*, Greek), which signifies the death of Jesus who emptied himself serving and loving unto the end by giving himself in the eucharist. This is a different kind of symbolism, apophatic symbolism.[23]

What took place at the Last Supper was no pantomime. Jesus gave a double command ("eat" and "drink") and the reason for these commands: "This is my body" and "This is my blood of the (new) covenant." Jesus does not demand blind obedience. According to the Lord's command the disciples "eucharistized," which was not to recite the command itself, much less to repeat the reason given for the command. Surely what is expected of a servant is to execute the command of the master, not to repeat it like a parrot, much less to recite the reason given by the master for his command. The Church obeyed Jesus' command to "eucharistize," just as the Church obeyed Jesus' command to baptize. But there is no early evidence for the Church repeating the command or reciting the reason given in either case. According to Gregory Dix the eucharistic liturgy consists of a set of four basic *actions* (reduced to four from the original seven actions when the agape meal was abandoned, to which the eucharist had been attached).[24] Such is the evidence furnished by the early eucharistic texts like the *Didache*, which dates from the turn of the first century and almost made it into the canon of the New Testament. Probably of Antiochian origin, it does not prescribe the recitation of any words over the cup and bread (in this order). So, too, the more detailed account of Justin (ca. 150) contains no trace of any recitation of the words of Jesus, "This is my body/ This is my blood," or of any institution narrative. According to the currently available liturgical sources the institution narrative was introduced into the eucharistic liturgy only after the Church had celebrated the eucharist for three centuries without it. To hold that without the institution narrative there can be no valid eucharist is to condemn the pre-Nicene Church for celebrating invalid eucharist. Surely no good theologian would want to do that.

At the Last Supper, celebrated in the setting of the Jewish Pasch, Jesus' command recalled its OT *type*, the institution of the Pasch with the command: "You shall celebrate this day as a day of remembrance ... You shall observe the festival of unleavened bread" (Exodus 12:14, 17). Accordingly, the Jewish liturgy incorporated the observance of the Passover and the unleavened bread (Leviticus 23:5-8; Book of Jubilees 49, 2.6f). The command was to observe the feast in remembrance (Dt 16:1-8), not to recite a narrative of its institution. However, for "catechetical" purposes the father of the family recalled the institution of the Passover in the home celebration. Under the new covenant, the disciples of Jesus celebrated the eucharist as the Christian Passover in obedience to the command of Jesus ("Do it in remembrance of me"). But they did not repeat the command itself or the words of the institution of the eucharist. They obeyed the command without reciting the reason or the explanation given for the command.[25] Such is the evidence furnished by the early eucharistic texts, too. The AAM belongs with them. The institution narrative was added later in the Constantinian era. The similarity between the biblical accounts and the institution narrative in the later liturgical texts is no proof that the former are "liturgical versions." That would be arguing in a circle. The current understanding of the origin of the liturgy of the eucharist is pluralistic and is more complex than once thought.[26]

As Jesus had done at the Last Supper, he did also on the first day after his resurrection when he sat at table with the two disciples on the way to Emmaus: "he took bread, blessed, and broke it, and gave to them ... and was recognized at the breaking of bread" (Lk 24:30, 35). Here is a fourfold action but with no words. It was when the meaning of the action was missed and abuses crept in, as at Corinth, that the institution by the Lord was verbalised. In the fourth century, with the freedom of religion and mass conversions to Christianity under Christian emperors, the participants needed to be instructed with catechetical homilies and reminded

[23] Lothar Wehr regards this absence of explicit reference to the eucharist in the Fourth Gospel as biblical precedent for the AAM containing no institution narrative: "Die Bedeutung der Einsetzungsworte für das neutestamentliche Eucharistieverständnis," in: Uwe Michael Lang, ed., *Die Anaphora von Addai und Mari* (n. 3 above), pp. 15-30. A. T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John* (Black's New Testament Commentaries 4) London, 2005, p. 232.

[24] Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, 1945, p. 48.

[25] In his study cited earlier, Rudolf Pesch, *Wie Jesus das Abendmahl hielt*, misses this distinction between the command and its explanation, when he writes: "The Christian celebration of the Last Supper consists in the *repetition* of the particular meal gestures and the explanatory words of Jesus..." (p. 87).

[26] Paul F. Bradshaw, *Eucharistic Origins*, Oxford University Press, 2004, p. 11.

of the origin of the Christian eucharist. The solemnity appropriate to large celebrations (*Missarum sollemnia*) also favoured the inclusion of suitable texts from sacred scripture. All this was a gradual process of development. The institution narrative in the eucharistic celebration was a historical evolute (embolism). Another example is the *Sanctus*.

In sum, the history of the institution narrative traces a process, an evolutionary change from non-use to use. So Giraudo is right to evoke the figure of Darwin, the father of the theory of biological evolution. But we may perhaps proceed still further and eliminate the problem altogether under the lead of Wittgenstein with an enquiry going beyond linguistic analysis to liturgical analysis. To do so the problem needs to be formulated in precise terms.

6. *The Problem*

The AAM has long been regarded as problematic because of the *absence* of the institution narrative. But if the early Church till the fourth century celebrated the eucharist without any institution narrative, its "absence" in the AAM must be regarded as normal. The problem is its *presence* in the later anaphoras. This means that the so-called words of conscration, "This is my body," and "This is my blood," were not regarded as necessary for the valid celebration of the eucharist but only insofar as the Church determines it. The Church has indeed the authority and power to determine "the substance of the sacrament" (Pius XII). The institution narrative was indeed a useful addition catechetically and pastorally and is to be regarded and preserved as such. But theologically it is not essential to the eucharistic celebration. It is necessary if and insofar as the Church determines.

"In recognizing the Anaphora of Addai and Mari, Rome has built an ecumenical bridge," writes biblical scholar Josef Hainz.[27] But this bridge has been viewed as false irenicism by several dogmatic theologians of the Scholastic tradition bred on the theology of the sacraments based on the Aristotelian philosophy of hylomorphism. As is well known, according to Scholastic theology, in the sacrament of the eucharist bread and wine are the *matter*, and the words of the institution narrative ("This is my body," "This is my blood") are the *form*.[28] The official teaching of the Church at the

[27] Josef Hainz, "'Bread for the Life of the World': Early Eucharistic Prayers in Ecumenical Context," *Theology Digest* 53 (2006) 3-12, at 12. Original: "'Brot für das Leben der Welt.' Zur Feier der Eucharistie im NT und heute. Brücken zu einem ökumenischen Herrenmahl," *Trierer Theologische Zeitschrift* 3 (2005) 171-187.

[28] St. Thomas Aquinas knew of different Canons of the Mass (STh III, q. 78, a. 1 ad 4: "... canon missae non est idem apud omnes, nec secundum omnia tempora, sed diversa sunt a

councils of Florence and Trent was formulated according to this theology. Consequently the AAM without the institution narrative will have to be declared unsuitable for a valid eucharistic celebration. But this is virtually to condemn also much of Eastern theology which sees the epiclesis as consecratory even as the institution narrative is seen in the West. Both are partial visions in their exclusiveness and superficial textualism. Seen profoundly, the institution narrative is christological epiclesis, different in expression but not in substance from pneumatological epiclesis, which articulates the *power* of the Holy Spirit sent by the Son from the Father. Cyril/John of Jerusalem compares the pagan invocation (epiclesis) of demons over bread and the Christian epiclesis of the Trinity in the eucharistic celebration.

> After we have been sanctified by these spiritual hymns, we entreat our loving God to send out the Holy Spirit upon the elements laid [on the altar], so that he makes the bread the body of Christ and the wine the blood of Christ; for whatever the Holy spirit touches is sanctified and transformed.... Before the holy epiclesis of the adorable Trinity the bread and wine of the eucharist were ordinary bread and wine, but after the epiclesis the bread becomes the body of Christ and the wine the blood of Christ.[29]

This role of the Holy Spirit has been acknowledged in the post-Vatican Eucharistic Prayers II and III in the prayer immediately preceding the institution narrative. Indeed, if Jesus Christ gave his body and blood to his disciples at the Last Supper, it was through the power of the Holy Spirit, the Spirit of the Father, breathed through the Son. When the whole evidence, Eastern and Western, is examined critically in depth it can be seen that epiclesis and institution narrative are complementary and that East and West can meet ecumenically with the tradition proper to each. An intransigent West would have to pass the verdict of invalidity not only on the AAM but on the eucharists celebrated in the apostolic and subapostolic age without the use of the institution narrative. Unwilling to go that far, some search frantically to find an institution narrative even in the most ancient texts where others see none. Some others have recourse to the hypothesis of the *disciplina arcani*, which is a *deus ex machina* burdened with the presupposition that without an institution narrative there can be no valid eucharist.

A comparison with the theology of the sacrament of orders may be found helpful here. According to Scholastic theology, the *traditio instru-*

diversis apposita"), but he does not seem to have been aware of early eucharists celebrated without "the form of consecration." This great Scholastic exponent of hylomorphism in sacramental theology was the Magister of the Latins at the Council of Florence.

[29] Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, V, 7; I, 7 (Sources Chrétiennes 126 bis, pp. 154, 94).

mentorum was once held necessary *matter* (cf. decision of the Council of Florence), *ex institutione Ecclesiae,* for valid sacramental ordination in the Latin Church. Obviously neither the handing of the Book of the Gospels for the ordination of deacons nor the presenting (*porrectio*) of the chalice and paten for the ordination of presbyters was prescribed by Jesus nor practised in the primitive Church as *ex institutione divina*, as the matter of the sacrament of orders. And yet that was standard and practice in the Latin Church for more than five centuries till Pope Pius XII abolished it in 1947 and determined for the future that the matter and form were the imposition of hands with the corresponding formula of ordination. The following words of Pope Pius may be recalled: "If the handing over of the instruments has at some time been necessary even for validity in virtue of the will and precept of the Church, all know that the Church has the power to change and abrogate what it has determined."[30] The Church has used this power and changed what had been regarded previously as *matter* pertaining to the *essence* of the sacrament of order, namely, the "*traditio/porrectio/datio*" of "instruments" (chalice, book of the Gospels), according to Scholastic theology.[31] With such a precedent to go by it should not be too repugnant for Scholastic theology to revise its judgment about the *form* of the Eucharist considered to consist in the words "This is my body ... This is my blood."[32] That this is not to be regarded as *forma ex institutione divina* is the argument of the present study. Without such a revision, Scholastic theology has to condemn as invalid the Eucharist celebrated in the first three centuries in the various Churches, *including Rome,*[33] let alone the East Syriac Church — which would be like the serpent devouring its own tail!

Surely, the different praxis and doctrine of "the Greeks," to which Pope Pius made reference, was not determined by the Roman Church, just as the different Eastern eucharistic anaphoras had their origin, use and ap-

[30] Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, 3858 (Pius XII, Apost. Const. "Sacramentum ordinis", 30 Nov. 1947).

[31] Denzinger-Schönmetzer, 1326 (Council of Florence). See Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, III, Suppl., q. 34, ad 3: "porrectio materiae magis est de essentia sacramenti quam tactus ... quod tactus materiae sit de essentia sacramenti."

[32] The root of the problem goes farther back to Ambrose, who sent the West off a tangent with the following question and answer: "Then by means of what words does the consecration take place, and whose words are they? They are the words of the Lord Jesus" [not the priest's, who says "This is my body, this is my blood"]. Ambrose, *De sacramentis* IV, 14 (*Sources Chrétiennes* 25bis, 108).

[33] G. G. Willis, *A History of Early Roman Liturgy*. London: Henry Bradshaw Society, 1994, see ch. 1, "The Pre-Nicene Eucharist" (1-18). The *Apostolic Tradition* of Hippolytus, doubtfully dated "about 215" (pp. 117, 119), is a composite work to be dated "perhaps as early as the mid-second century to as late as the mid-fourth": see Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson and L. Edwards Philips, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, Minneapolis: Fortress, 2002, p. 14.

proval in the Eastern Churches without reference to Rome. These "Particular Churches" (expression used in the Guidelines following Vatican II, *Orientalium Ecclesiarum*, nn. 2, 3, 4) have their distinct identity on the basis of liturgy, spirituality, discipline (canon law), and theology. The Eastern anaphoras are not to be judged in terms of Western Scholastic theology. In particular the AAM is to be assessed in terms of Syriac theology, recognizing the just claims of theological pluralism. Indeed, as Enrico Mazza says, the 2001 Guidelines "fully recognizes another theology, different from the one that dominated in the West after the Middle Ages."[34] The dispute over the institution narrative was triggered by the Scholastic application of the Aristotelian philosophy of hylomorphism to sacraments. Robert Taft writes:

> Problems arose only in the Late Middle Ages when the Latin West unilaterally shifted the perspective by dogmatizing its hylomorphic theology.... If the idea that the eucharistic consecration takes place through the recitation of the words of institution alone did not become general in the West until well into the Middle Ages, centuries after early anaphoras, including the Roman Canon, were first formulated, it is illegitimate to read into its prayers a meaning that was unknown when those texts originated.[35]

Western Scholastic theology in the Middle Ages used Aristotelian philosophy as a handmaid (*ancilla theologiae*), and in sacramental theology the Scholastic hylomorphic explanation[36] became standard, even official. But such use of any particular theology by the Church does not mean its canonization as the only licit, valid or necessary one, excluding theological pluralism. "There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy," warns Shakespeare's Hamlet. The handmaid is not to don the diadem of a queen and command in a different realm. "No single Church alone is to be the law for all the others," is Karl Rahner's prayerful sigh.[37] Further, there should be no confusion between *faith*, *dogma*, and *theology*, which are related but not identical. Owing to the failure to make this crucial distinction the Western addition of the *filio-*

[34] Enrico Mazza, *Rendere Grazie*, Bologna: Dehoniane, 2010, p. 99.

[35] Robert Taft, "Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Epiclesis Dispute," OKS 45 (1996) 201-226, at 224-225.

[36] For an overview of post-Aquinas Scholastic theologians on the form of the eucharist, see Thomas Marschler, "Neues und Altes zur Eucharistischen Sakramentenform," *Divinitas* 47 (2004) 201-226. According to Marschler these theologians would have condemned AAM "without exception" (222); the Guidelines is "marked by inconsistency and half measure" (226).

[37] Karl Rahner, "Gebet um die Vereinigung aller Christen," in: *Einheit in Vielfalt* (Sämtliche Werke, 27), Freiburg: Herder, 2002, p. 484.

que to the Nicene-Constantinopolitan creed "became the source and focus of a schism between East and West that has endured for well over a millennium."[38] As with the *filioque*, it is the *addition* ("embolism") of the institution narrative to the liturgy of the eucharist that needs justification, not its absence or omission. Since the Church of the first four centuries celebrated the eucharist without the institution narrative, no sane theologian would want to hold that there was no valid eucharist in the early Church. The AAM stands vindicated.

In obedience to Jesus' command at the Last Supper "Do this" the Church celebrates the eucharist. What does this demonstrative pronoun *this*, said twice, refer to? Obviously to what Jesus himself *did* with the loaf of bread and the cup of wine (*actions*). Jesus did not add "And *say* this: this is my body... this is my blood...." (*words*) with which he explained the meaning of his actions, which otherwise would not have been different from any other paschal meal. But the paschal meal Jesus partook with his disciples on the eve of his passion and death, with the traitor at table — deadly enemy, imminent death — was specially planned and was unique. It was a parable in action, an archetype. "Do this in remembrance of me." Jesus commanded to *do* (action), not to *say* (recite a formula like "Open sesame" of Ali Baba in the Arabian Nights producing magical effect). The Scholastic treatment of the eucharist as sacrament and sacrifice in this order risks the erroneous conception of the institution narrative as a sort of *open sesame* magical formula producing transubstantiation. But the early Church celebrating the eucharist without the institution narrative understood the matter differently. As Justin Martyr said, "the food is made eucharist by the *prayer* of his word." And the third century Church order *Didascalia Apostolorum* referred to the eucharist as "pure bread that is made with fire and sanctified by means of invocations" and "is accepted and sanctified through the Holy Spirit."[39] Origen in his controversy with Celsus stated that in the Christian Eucharist bread became a holy body through prayer.

[38] A. Edward Siecienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, Oxford University Press, 2010, p. v. To this latest and most complete of several recent studies on *filioque*, a note may be added. In the Catholic communion the addition of the *filioque* in the Creed is optional in several Eastern Catholic Churches, a little known fact that blunts the edge of this sword dividing the East and the West. Few realize that *filioque* is only a theologumenon like *sub Pontio Pilato* in the Creed, a dispensable "historicomenon," whose presence or absence would make no difference to *faith*, unlike the other phrase in the Creed containing the name of another human being, *ex Maria virgine*. The solution of the problem of *filioque* is to realize that it is not a matter of faith but of *theology*. If it is also *dogma*, it is a Western dogma that has not been received in the Orthodox East. Whether it should be received also by the Orthodox East will depend on one's idea of the primacy of the pope and one's judgment whether the council of Florence (1456) is an ecumenical council.

[39] Michael Vasey and Sebastian Brock, *The Liturgical Portions of the Didascalia*, Notting-

> Let Celsus, therefore, in his ignorance of God, give thanks to demons. We give thanks to the Creator of the universe as we eat the bread offered with prayers and thanksgiving, bread which has become a holy body through prayer (*soma genomenous dia tén euchén hagion*) and which also sanctifies those who eat it with a holy intention.[40]

The prayer in question was improvised in the first centuries and varied in content and in length. The *Apostolic Constitutions* contains a *model prayer* after citing the institution narrative. Thus the institution narrative appears to have rather a *catechetical* function to recall to the Church what the Lord Jesus had done. It would belong then rather with the liturgy of the word. After this the *Apostolic Constitutions* contains a rather long prayer addressed to God to which the present day Eucharistic Prayer IV of the Roman rite is related. In this prayer God's blessings are extolled, in continuation of which he is entreated to send the Holy Spirit, so that "he may make this bread the body of your Christ and this chalice the blood of your Christ."

> We pray ... that you send your Holy Spirit upon this sacrifice, witness of the sufferings of the Lord Jesus, that he may make this bread the body of your Christ and this chalice the blood of your Christ, so that those participating in it may be confirmed in piety, may obtain the pardon of sins, be defended from the devil and his fraud ... you being reconciled to them, Lord Almighty.[41]

The corresponding "prayer to give thanks" or eucharistic prayer in the Didache is a short earlier variant. It ends with the directive, "But permit the prophets to give thanks as much as they desire." Thus there was a great flux of eucharistic prayers in antiquity, so that no one could tell the exact moment when the elements over which prayers were said became the body and the blood of the Lord Jesus — and no one seemed to care.

The eucharist is invocation, not incantation. It is a mysterious act, human and divine, prayer and grace, temporal and timeless, the eternal covenant, a mystery that transcends human understanding.

In his admirable hymn *Pange lingua*, Thomas Aquinas wrote "verbo carnem efficit" referring to the *forma* of the eucharist ("Hoc est corpus meum"). But one may speculate that he would have cancelled that line if he had on his desk the Roman Sacramentary anterior to Gregory the Great — or (impossibly) Bradshaw's *Eucharistic Origins*. One may imagine Thomas consigning that verse with much else to the famous hay of the mystical vi-

ham, 1982, p. 33.

[40] Origen, *Contra Celsum*, PG 1566 C.

[41] Constitutiones Apostolicae, VIII, 12, 39.

sion he had after dictating the *Quaestio de Eucharistia* and had started the *Quaestio de Paenitentia* for the *Summa Theologiae*. Like Saul/Paul on the road to Damascus struck by a heavenly light, Thomas went mute in spite of his secretary Reginald's pleadings to resume dictation and finish the work. No, he replied, *"omnia quae scripsi videntur mihi paleae* (all that I wrote seems to me mere hay)." A vote for apophatic theology! And for *docta ignorantia.* This self-criticism of the supreme Scholastic theologian only falls short of the humble and eloquent *Retractationes* of the great Augustine.

7. *Conclusion: The Eucharist No Mantra*

We know that Jesus instituted the eucharist as a memorial of his death and resurrection, and with his resurrection he transcends space-time; but bound by space-time, we do not know how and when the bread and wine offered at Mass[42] become the body and blood of the risen Jesus. We know that at the Last Supper Jesus instituted the eucharist but we do not know how he and the apostles could then eat his body and drink his blood.[43] Although we are given to know that Jesus Christ is man and God, we do not know how he can give us his body (flesh) to eat and blood to drink. The Holy Spirit overshadowed the Virgin Mary, of whom Jesus was born; and in the eucharist the Holy Spirit overshadows the elements and makes them Christ's body and blood; but we do not know the *how* of either. The eternal *erchòmenos* (the-coming-one) comes in sacramental time responding to the Bride's cry *Maranatha*, true to his covenant word about "drinking of the fruit of the vine anew with you in my Father's kingdom" (Mt 26:29; cf. Mk 14:25).[44] There occurs then the sacramental encounter with the divine Spouse. And "by the eucharistic sacrifice the Church unceasingly passes

[42] *Offered at Mass!* Contrast the famous *casus* of a priest who enters a bakery and pronounces the words "This is my body" over the batch of baked bread coveting to have it transported to the church for a free feed after its transubstantiation on the authority of Aquinas (STh III, q. 78, a. 1, ad 4). Common sense revolts: "This is my body" is no magical formula like "Open sesame." For, "when the bread receives the *invocation of God*, it is no longer common bread but the eucharist" (Irenaeus, *Adversus haereses*, 4.18.5). Bread becomes eucharist in a liturgical context, which is not created by the sole intention of the "consecrating" priest. Cf. Aquinas's "hay."

[43] St. Thomas Aquinas gives an explanation in *Summa Theologiae* III, q. 81, art. 3. I have not understood it.

[44] Reference may be made here to a homily St. John Chrysostom delivered on Holy Thursday. "As the words 'Increase and multiply and fill the earth' were said only once but gave our nature its abiding power to reproduce, so the words 'This is my body,' etc., though spoken only once, yet bring about the perfect sacrifice on every altar-table in the Churches from that moment on until the Saviour's return." (John Chrysostom, *In traditionem Judae homilia* 1, 6 (PG 49: 380).

with Christ to the Father (*ipsa enim sacrifcio eucharistico incessanter cum Christo ad Patrem transit*)," as the Second Vatican Council teaches (AG 15).

Chrysostom had said, "This is a figure (*typos*) of that [sacrifice of Christ] and is the same as that.... The sacrifice is one" (*In Heb. Hom.* 17.3); and Ambrose in the West echoed saying that the eucharistic elements are "the type (*figura*) of the body and blood of our Lord Jesus Christ" (*De sacramentis* 4. 21). At the Last Supper Jesus had taught in symbolic action that to sit at table with him and share his cup involves fellowship (*koinonia*) with him in his sufferings and death (Mk 10: 38,39). The eucharist is the type (*figura*) of the death of the Lord, an idea that recurs in the traditions represented by Tertullian, Ambrose, Serapion, Macarius, Cyril of Jerusalem and the *Apostolic Constitutions*.[45] Without typology Jesus, who gave his body *before* his blood at the Last Supper, would need to be seen as giving his disciples kosher meat!

The argument drawn from the contrast between baptism celebrated always without institution narrative and the eucharist that came to be celebrated with the institution narrative may not be conclusive. But it can be instructive. At least it raises the question: if the command of Christ to baptize has been executed by the Church without reciting any institution narrative of baptism, may not the command of Christ to "eucharistize" also be fulfilled in the same way?

The following parable may help clarify where scholarship gets exhausted. On the eve of their flight from New York to Calcutta, Tom and his Indian wife Susheela were invited to supper with his father Joseph and mother Mary. At the end of a long and cheery meal, Joe rose to his feet and said in a solemn tone. "Tom and Susheela, I wish you both a safe journey and a happy married life. Tensions may occur and you two may even quarrel, but do not retire for night without kissing each other. And Tom, every morning trim yourself for a calm and peaceful day by doing this." Saying so, Joe bent down, stood on his head for a minute, got up and said, *"Sirshāsana.* Do this the first thing in the morning for five minutes. You will feel its toning effect on your nerves. See, I never picked a quarrel with your mother." — "Never, never," cried Mary jumping to her feet and kissing Joe all aquiver. The young couple said goodbye. "Dad, your command," Tom said. And Susheela kept muttering "Kiss and *sirshāsana*."

Alas! The day after Tom and Susheela settled down in Calcutta, where Tom was employed as a pilot on a national airline, quarrel broke out. Susheela watched Tom do the head down stand the first thing in the morning. She kept time and clapped hands at the end of five minutes. As Tom

[45] Victor Saxer, "Figura Corporis et Sanguinis Domini," *Pères saints et culte chrétien dans l'Eglise des premiers siècles,* Aldershot: Variorum, 1994, IV, pp. 65-89, at p. 88.

rose to his feet, she waited breathlessly for a while and then cried out: "But you did not say *sirshāsana!*" Tom glared. "What? SAY *sirshāsana*? ... I DID *sirshāsana,*" he shouted. "What more do you want?" Susheela explained calmly. "Tom, we both saw your father do the head stand, get up, and say *sirshāsana*. You DID *sirshāsana* but did not SAY *sirshāsana*. "What!" Tom flared up, "SAY *sirshāsana*? Is it an Indian mantra or what?"

This parable of *sirshāsana* poses the question: Is the institution narrative a mantra? Jesus' command at the Last Supper was to *do* (take, bless, break the bread, eat /... drink). The Church did so. The command was not to *say* "This is my body/blood." And the primitive Church celebrated the eucharist without repeating these words of explanation of the command, just as the Church has always baptized without repeating the command of Jesus to baptize. The Anaphora of Addai and Mari without the institution narrative represents this early tradition.

The real problem then is why the institution narrative was introduced, as was done at Corinth by Paul, not its absence in the eucharistic liturgy of the early Church, or later, or now or in the Anaphora of Addai and Mari. To regard this anaphora as unsuitable for valid eucharistic celebration because it contains no institution narrative is to condemn as invalid the eucharist celebrated by the Church in the first three centuries, also by the Church of Rome. All stand or fall together! The tables are turned. The problem is eliminated, not indeed by linguistic analysis but by "liturgical analysis" or researching the facts of liturgical history.

Dharmaram Vidya Kshetram
Dharmaram College PO
Bangalore 560 029, India

George Nedungatt, S.J.

SUMMARY

The Anaphora of Addai and Mari has long been regarded as anomalous and problematic because it does not contain the institution narrative with the words of consecration "This is my body, This is my blood." This problem was brought to a head with the official Roman approval in 2001 of this anaphora for valid eucharistic celebration. But since the eucharist was celebrated at first without the institution narrative in the early Church, also in Rome, the present article argues that the real problem is its subsequent addition. This was indeed a legitimate liturgical development, but not a theological necessity. In the parallel case of baptism, the Church obeyed the command of Jesus to baptize without reciting any institution narrative of baptism. The Church can do likewise and fulfil Jesus' command without reciting any institution narrative of the eucharist. Its use will be necessary insofar as it is prescribed by the Church, which has the power to specify the "form" of the sacraments. What is essential is for the Church to *do* what Jesus commanded, not also *recite* as a mantra the command or the reason given for the command.

Ugo Zanetti

Deux prières de la fraction de la liturgie de Grégoire, en grec et en copte*

Dans la célébration eucharistique selon la tradition alexandrine (Coptes, ainsi qu'Éthiopiens et Érythréens), après avoir achevé l'anaphore, le célébrant prononce une *prière de la fraction (du pain)*, en copte bohaïrique ⲉⲩⲭⲏ ⲙ̀ⲫⲱϣ, en arabe صلاة القسمة *al-qisma*, pendant laquelle il fractionne l'« agneau » consacré selon le rituel prescrit. Mais, contrairement à ce qui se passe dans les liturgies syriennes, plutôt que de souligner les actes manuels du prêtre, la prière de la fraction copte prépare à la communion, et elle introduit toujours le *Notre Père*, qui la suit obligatoirement[1]. Ces belles prières, généralement farcies de citations et d'allusions bibliques, sont très prisées par les fidèles, qui les apprennent d'autant plus facilement par cœur qu'elles sont toujours chantées. Il y en a un grand nombre[2] : dans le missel, le texte de l'anaphore est toujours accompagné d'une prière de la fraction « ordinaire », mais il y a en annexe un nombre variable d'autres formules qui peuvent être choisies en fonction du temps liturgique ou, éventuellement, de leur durée d'exécution[3]. Elles illustrent une fois de plus

* Nous sommes heureux de remercier ici plusieurs amis qui nous ont aidé, en nous fournissant du matériel et en nous faisant de fort utiles remarques, y compris les références patristiques qui seront citées : Mgr Albert Houssiau, le P. Wadîd de Saint-Macaire, le P. Michel Van Parys, Heinzgerd Brakmann, Enzo Lucchesi, Caroline Macé, Andrea Nicolotti, Jacques Noret et la rédaction de *OCP*. Ce travail fut commencé entre 1980 et 1982 au monastère de Saint-Macaire, où la communauté nous a accueilli fraternellement, nous permettant d'établir le catalogue des 490 manuscrits, et nous aidant à comprendre et aimer sa liturgie.

[1] Cf. Zanetti, *Fraction prayers* ; REN, Burmester, *Lit. Serv.*, p. 72-74, Graf, *Zeremonien*, p. 241-243. — Nous préparons une description de l'ensemble des prières de la fraction conservées dans les manuscrits de la tradition copte, dans le cadre duquel s'inscrit le présent article ; on y trouvera notamment un « inventaire » de ces prières, avec le texte de celles qui ne figurent pas dans le missel.

[2] Le missel classique (euchologe, en arabe *ẖūlāgī*) en contient une vingtaine environ (v - riable selon les éditions), mais nous en avons trouvé bien d'autres dans les manuscrits, et le total, qui inclut celles que nous ne connaissons qu'en grec, en arabe ou en copte sahidique, arrive à une soixantaine.

[3] Parmi les prières ordinaires, quelques-unes sont très brèves, à peine quelques lignes, et peuvent convenir parfaitement à des jours sans solennité, alors que d'autres, prévues pour les jours de fête, sont vraiment très longues.

le principe mis en lumière par le P. Engberding, selon lequel la tradition égyptienne a, depuis l'Antiquité, pris l'habitude d'offrir au célébrant le choix parmi plusieurs possibilités[4]. L'intérêt porté par les Coptes aux prières de la fraction a stimulé la créativité, comme on le voit de nos jours, où elles tendent à se multiplier.

En parallèle à cette question en intervient une autre, à savoir la place quelque peu mythique qu'occupe la langue grecque dans la liturgie copte. Jusqu'à nos jours, les monitions diaconales, lorsqu'elles ne sont pas dites en arabe, le sont en grec, souvent déformé par la prononciation arabe. Un certain nombre d'hymnes continuent d'être chantées en grec[5]. Si l'on n'entend plus guère une anaphore en grec, ce dut être longtemps le cas, au moins à titre exceptionnel, puisqu'il existe des euchologes manuscrits porteurs du texte grec des liturgies[6], dont certains furent copiés jusqu'au XIXe, voire au XXe siècle[7]. Ils ne sont pas nombreux, sans doute, mais ils existent, tout comme les deux témoins médiévaux de l'usage du grec dans la liturgie copte parvenus jusqu'à nous, qui remontent au XIVe s., à savoir le Paris grec 325 (« P »), édité jadis par Renaudot et dont Heinzgerd Brakmann a démontré qu'il reflétait la liturgie de la ville d'Alexandrie dans la communauté copte « non-chalcédonienne »[8], et le codex Kacmarcik (« K »), un ms. du XIVe s. repris à un modèle qui avait été copié au monastère de Saint-Antoine en 1283-1284 A.D.[9]

Pourtant, le grec a dû être parfois oublié, comme l'indique la première prière de la fraction dont il est question dans cet article. On verra en effet que, selon toute vraisemblance composée en grec dans l'Antiquité, elle n'a plus été transmise qu'en copte jusqu'au moment où, peut-être au XIVe siècle, elle a été retraduite du copte en grec, ainsi qu'on entreprendra de le montrer.

[4] Engberding, *Neues Licht*, p. 48 : « ... die sogenannte 'aliae'... sind Gebete, welche einem ersten, für den gleichen Zweck bestimmten Gebet beigegeben und deshalb als 'weitere' bezeichnet werden. » — observations qu'il convient toutefois de compléter, pour les fragments macariotes, par Brakmann, *Zu den Fragmenten*, p. 133-134.

[5] Cf. O.H.E. Burmester, *The Greek Kirugmata, Versicles and Responses and Hymns in the Coptic Liturgy*, dans *OCP* 2 (1936), p. 363-394.

[6] Sigles des manuscrits utilisés désormais : P = Paris grec 325 ; K = codex Kacmarcik ; L = Patr. copte orthodoxe, *Lit.* 172 ; M[1] = Saint-Macaire, *Lit.* 155 (cat. 199) ; M[2] = St-Macaire Lit. 156 (cat. 200). — Nous emploierons aussi « Z 100 » pour désigner le manuscrit (sahidique) édité par Lanne, *Mon. Bl.*, parce qu'il porte le n° 100 dans le catalogue de Zoega, selon la proposition faite par Brakmann, *Fragmenta CT*, p. 120, n. 7.

[7] Comme M[1] et M[2] : cf. Zanetti, *Inv. DAM*, p. 31. D'autres sont cités par Budde, *Basilios-Anaphora*, p. 86 et 87.

[8] Brakmann, *Par. gr. 325*. Description dans Budde, *Basilios-Anaphora*, p. 72-76.

[9] Ms. annoncé par Macomber, *Kacmarcik*, et publié par le même : Macomber, *Greek Text*, et Macomber, *Saint Mark* ; la version arabe de la liturgie de Basile est publiée par Samir, *Basile arabe*, avec une introduction fournie dans Samir, *Kacmarcik* ; les deux articles du P. Samir présentent ensemble 4 planches ; la version arabe de la liturgie de Grégoire a paru dans Samir, *Grégoire arabe*. Description aussi dans Budde, *Basilios-Anaphora*, p. 77-82, à compléter par Budde, *Orthography*.

D'autres chercheurs se sont déjà interrogés pour savoir si un texte grec ne pouvait pas dériver d'un original copte[10] : Ernst Hammerschmidt l'a fait pour notre prière[11], précisément, ainsi que, avec davantage d'hésitation, Hans Quecke à propos de la « prière d'absolution du Père »[12] ; Geoffrey Cuming, lui, a été beaucoup plus direct, affirmant sans ambages que le codex Kacmarcik « is clearly a retroversion from the Coptic, using the existing Greek text where possible »[13].

Par ailleurs, le fait qu'il existe plusieurs variantes amène naturellement la question de savoir si elles sont anciennes ; si c'est bien le cas, il y a tout lieu de penser que la prière originale a dû être rédigée en grec, puisque le copte n'a commencé à intervenir dans la liturgie que plus tard. Hammerschmidt s'était déjà interrogé sur ce point, et avait conclu qu'une des prières que nous citerons devait être originale, alors que l'autre aurait été fabriquée à l'époque des controverses christologiques[14] : on voit que, en tout état de cause, cela nous fait remonter avant l'invasion arabe du milieu du VIIe siècle, à une époque où la liturgie alexandrine se célébrait en grec.

1. *Les prières de la fraction dans la liturgie de Grégoire*

Parmi les trois anaphores qui sont actuellement en usage dans l'Église copte, une est attribuée à saint Grégoire de Nazianze (*CPG* 3097) ; elle sert surtout les jours de fête. Dans les euchologes bohaïriques, elle est accompagnée d'une prière de la fraction ordinaire, *Benedictus es*, adressée au Christ[15]. Mais les euchologes actuels comprennent aussi 17 prières de la

[10] Les références qui suivent nous ont toutes été suggérées par H. Brakmann.

[11] HAM, p. 153-155, avait perçu que le grec décalquait le copte.

[12] Quecke, *Gebet der Lossprechung des Vaters*, p. 79, dit résister « à l'hypothèse qui allait de soi, que la rédaction originale avait été faite en grec », et ajoute que l'on ne peut exclure a priori que pareille prière ait été originellement rédigée en copte.

[13] Il n'en a pas dit plus. Pour notre part, nous nous rangeons plutôt derrière Macomber, *Saint Mark*, p. 76 : « The Kacmarcik codex now gives us the Greek original of this third form [= la recension des missels coptes] of the Anaphora of Mark ».

[14] HAM p. 156-164.

[15] On sait qu'il y a eu toute une discussion à propos des prières adressées au Christ plutôt qu'au Père : cf. Jungmann, *Stellung Christi*. C'est en particulier le cas de l'anaphore de Grégoire : cf. GER, p. 176 ss. Dans le rite copte, les prières de la fraction sont adressées soit au Père (environ les 2/3), soit au Christ (environ 1/3). Celle dont nous parlons ici fait partie de cette dernière catégorie.

fraction « alternatives », comme on l'a dit en commençant. Il n'en allait pas de même dans les manuscrits et dans les éditions anciennes, où chaque anaphore incluait deux ou trois prières de la fraction, les deuxième et troisième étant simplement intitulées (le plus souvent) « autre prière ».

C'est ainsi que Renaudot (REN), qui a — notamment — publié les liturgies coptes, en version latine d'après le copte, et en grec avec traduction latine, a suivi la présentation des manuscrits ; dans la recension grecque, il donne trois prières de la fraction pour la liturgie de Grégoire. Les voici :

1°) p. 114 [ou éd. 1847, p. 105] : Ὁ ὤν, ὁ ἦν, ὁ ἐλθών, καὶ πάλιν ἐρχόμενος (*Qui es, qui eras...*) ; celle-ci n'est pas attestée en bohaïrique, mais est présente dans le ms. sahidique Z 100, où elle est attribuée à Sévère d'Antioche (Lanne, *Mon. Bl.*, p. 370 ; cf. *CPG* 7078 (3), *Nota : Alia oratio...*) ; nous la reproduirons au § 11 ci-dessous, et ferons quelques réflexions sur son authenticité éventuelle aux § 12 et 13.

2°) p. 116 [ou éd. 1847, p. 107] : Σὺ εἶ ὁ Λόγος τοῦ Πατρός (*Tu es Verbum Patris* ...), qui est la 14e prière de la fraction dans EUCH 1902, p. 726 ; nous ne nous occuperons pas de cette prière-ci dans le cadre du présent article ;

3°) enfin, p. 117-118 (ou éd. 1847, p. 108) la prière Εὐλογητὸς εἶ (*Benedictus es*), qui est la prière de la fraction « ordinaire » pour la liturgie de Grégoire aussi bien dans EUCH 1902, p. 530, que dans tous les euchologes bohaïriques, et donc aussi dans la première partie de REN (traduction du copte, p. 35 [éd. 1847, p. 34]) ; nous la donnerons au § 4 ci-dessous.

C'est donc dans REN que nous devons chercher la version grecque de cette liturgie[16] : qui y lit attentivement le texte grec de *Benedictus es* remarquera plusieurs « copticismes » caractéristiques, qui dénoncent une origine copte[17]. Pour le montrer, nous donnerons ci-dessous, en parallèle, les textes grec et copte bohaïrique ; un commentaire philologique viendra ensuite, puis la traduction française, qui tient compte de ce qui a précédé. Avant de continuer, précisons aussi que, à notre connaissance du moins, cette prière *Benedictus es* n'est pas attestée en copte sahidique.

[16] En effet, Gerhards, aussi bien que Budde d'ailleurs, arrête son édition à la fin de l'an -phore, juste avant la prière d'introduction à la fraction (en arabe : *muqaddama' al-qisma*) ; Renaudot est donc le seul à donner l'intégralité de la liturgie.

[17] Dans son commentaire à la version copte de la liturgie de Grégoire, Renaudot avait déjà noté à propos de cette prière *Benedictus es* que : « Verba haec non satis Graeca, sed jam barbariem redolentia, videntur antiquitus interpolata » (REN, p. 310 [éd. 1847 p. 289]). Contrairement à lui, nous ne croyons pas qu'il s'agisse d'une interpolation, car le texte fourmille de copticismes. Et nous ne suivrons pas non plus Renaudot dans son raisonnement théologique, marqué des préjugés de son époque. Nous avons dit ci-dessus (cf. n. 11) que Hammerschmidt avait, lui aussi, supposé que certaines tournures grecques devaient décalquer le copte.

2. *Témoins grecs de la prière Benedictus es*

La prière *Benedictus es* figure dans deux manuscrits bilingues grec-arabe du XIVe siècle, dont nous avons pu vérifier les collations sur une reproduction : P, fol. 106^{r}-108^{r} (128-130 de la foliotation originale en chiffres coptes cursifs)[18] et K, fol. 94^{v}-96^{v} (91^{v}-93^{v} de la foliotation originale en chiffres coptes majuscules). Nous avons aussi pu la collationner sur deux manuscrits plus récents qui nous ont été accessibles, d'une part M^{1}, fol. 94-97, vraisemblablement copié vers la fin du XIXe s.[19] ; et d'autre part L, manuscrit daté de 1599 A.D., fol. 84^{r}-86^{r} de la pagination arabe au crayon (= fol. 80^{r}-82^{r} de la foliotation originale en chiffres coptes majuscules)[20] ; ils nous ont confirmé que le texte grec imprimé est bien « standard »[21].

Toutefois, si le texte grec de base est celui de REN, il convient d'y apporter quelques corrections, qui vont être citées[22]. Nous mentionnons en outre

[18] Dans les manuscrits coptes tardifs, cette foliotation, qu'elle soit en chiffres coptes m -juscules ou cursifs, est d'ordinaire placée au verso.

[19] Pour ce ms., cf. Zanetti, *Inv. DAM*, n° 199, p. 31 (très sommaire). Voici quelques do -nées supplémentaires sur ce ms. Saint-Macaire, Lit. 155 (cat. 199), d'après nos fiches manuscrites : « Euchologe grec-arabe, avec quelques rubriques en arabe contenant : Liturgie de Basile en grec et en arabe (f. 4-73) ; liste des *nomina sacra* avec leur prononciation (f. 73^{v}-76) ; quelques prières optionnelles, en grec et en arabe (f. 77^{v}-97 : les sept grandes pétitions, la prière de l'évangile de la liturgie de Grégoire, et la prière de fraction de la liturgie de Grégoire) ; liturgie de Grégoire en copte et en arabe (f. 98-130). Ms. de 130 f., formé de 12 quinions, 1 ternion (f. 121-126) et 1 quaternion (f. 127-130 + 4 f. blancs servant de feuilles de garde). Dimensions : 160 x 110 mm, surface écrite 125 x 75 mm en deux colonnes (grec ou copte : 55 mm, arabe : 20 mm). Papier probablement occidental, sans filigrane repéré. Écriture très lisible et régulière, mais aussi très serrée. Le scribe principal est l'hig. Philothée (*Fīlūtāūs*), qui a copié les f. 3-123, et a laissé son nom au f. 73 ; l'hig. Paul (*Būlus*) de Saint-Macaire a copié les f. 124-130, et a également inséré, au f. 3^{v}, une marque de propriété de ce ms. au profit de l'hig. Abraham (*Ibrāhīm*) du Fayyoum, datée de 1610 A.M. (= 1893-1894 A.D.) Toutefois, la dernière page de garde porte l'inscription, en copte : « Abraham. 10 Kyhak 1567 », sans plus, ce qui nous renvoie en décembre 1850 A.D. ; nous présumons que cette dernière date serait celle du ms. original (actuels f. 1-123), plutôt qu'une date de la vie d'Abraham du Fayoum (date de naissance, d'entrée au monastère, ou autre), alors que les derniers feuillets auraient été ajoutés en 1893-94. NB : ce ms. n'a que la foliotation originale en chiffres coptes majuscules. » — Précisons encore que M^{2} ne contient pas la liturgie de Grégoire.

[20] Cf. *Cat. Patr. Copt.*, p. 346, n° 762 ; description dans Budde, *Basilios-Anaphora*, p. 82-84. Dans l'ensemble, ce ms. est abondamment corrigé, tant dans le grec que dans l'arabe, par une main moderne qui emploie l'encre rouge, vraisemblablement celle de l'hig. 'Abd al-Masîh en personne ; nous ne tenons pas compte de ces corrections récentes. On y trouve trois prières de la fraction, à savoir *Benedictus es*, aux fol. 84^{r}-86^{r}, et deux autres dans l'anaphore de Basile, aux fol. 49^{v}-51^{r} (Δέσποτα κύριε) et 51^{r}-52^{v} (Τῆς υἱοθεσίας τὴν χάριν), que l'on trouve dans REN, p. 75 et 76 (p. 73 et 74 de la réimpression de 1847).

[21] En ne tenant pas compte, cela va de soi, des fautes d'itacisme, qui sont légion et sont dues à la manière dont les mots grecs sont généralement écrits en copte, ni de quelques bévues du copiste, qui transcrivait le grec à l'oreille.

[22] Rappelons que P est un excellent manuscrit : bilingue grec-arabe, avec un texte grec

les variantes significatives des quatre autres manuscrits[23] ; le commentaire viendra développer notre argumentation. Le texte copte bohaïrique a été repris tel quel à l'euchologe copte de référence (EUCH 1902, dont dépendent d'ordinaire toutes les éditions liturgiques ultérieures)[24], qui correspond exactement à l'édition critique de Hammerschmidt[25], à part ce qui concerne l'usage du ϫⲓⲛⲕⲓⲙ ou point diacritique (pour lequel nous suivons l'édition liturgique).

Voici les corrections à apporter à REN, p. 117-118 (éd. 1847, p. 108) :

l. 3 : λυτρωτὴς P (non λυτρώτης)
l. 7 (éd. 1847, l. 8) : ἑτοιμάσας P (non ἑτοίμασας)
l. 9 (l. 9-10) : ἐμμυστήριον P (non ἐν μυστήριον)
l. 13 : ajouter τὸ entre μετὰ et δεδωκέναι P
p. 118, l. 19 (éd. 1847, l. 34) : ἡγιασμένῃ P (non ἁγιασμένῃ)
p. 118, l. 21 (éd. 1847, l. 36) : entre πρέπει et πόθῳ, insérer τοῖς υἱοῖς, καὶ ἐν θεϊκῷ P

Ces corrections à la transcription de P (qui seront répétées dans le commentaire pour des raisons strictement pratiques) sont corroborées par la collation des autres manuscrits grecs.

3. *La traduction arabe*

La traduction arabe présente dans les manuscrits KMP, qui est faite sur le grec (nombre de détails relevés dans notre commentaire le confirmeront), peut nous éclairer sur certains points, et au moins nous dire comment on comprenait le texte au XIVe siècle : à quelques petites erreurs près, elle est la même dans ces trois manuscrits, ce qui exclut le hasard. En revanche, le ms. L présente un nombre de variantes beaucoup plus élevé, tout en restant proche des autres manuscrits pour le reste ; on peut se demander si son texte arabe constitue simplement un remaniement de la traduction arabe standard ou s'il ne s'agit pas plutôt d'un essai de traduction différente. En tout cas, la traduction qu'a imprimée EUCH 1902 est certainement moderne : l'hig. 'Abd al-Masīḥ, son auteur, s'est sans aucun

muni d'esprits et d'accents corrects, sauf exception rarissime (comme celle qui est relevée à la n. 34 ci-dessous). Mais l'éditeur a parfois commis quelques erreurs, comme d'autres l'ont déjà relevé avant nous.

[23] Cf. REN, p. 117-118 [éd. 1847, p. 108] ; cf. Macomber, *Greek Text*, p. 331. — Ce texte ne figure pas dans Brigthman, *LEW*.

[24] EUCH 1902, p. 530-533 et les éditions liturgiques postérieures ; TUKI p. 240-242. — Nous respectons matériellement la présentation de EUCH 1902, y compris dans la ponctuation et les majuscules ; toutefois, pour des raisons typographiques, les signes placés sur les lettres coptes (points et accents) sont uniformément rendus par des points, et nous coupons parfois les mots trop longs en fin de ligne.

[25] Abréviation : HAM, suivie par le numéro de la ligne (l'édition figure aux pages 10-78).

doute inspiré de la traduction ancienne, mais il l'a corrigée pour en faire de l'arabe littéraire. Les autres euchologes modernes font de même, semble-t-il, chacun améliorant la traduction en fonction de sa sensibilité.

Puisque nous en avons la possibilité, nous donnons donc aussi les variantes du texte arabe dans nos témoins, en suivant l'édition de Samir, *Grégoire Arabe*, (§ 18), p. 344-346 (dont nous respectons la numérotation des lignes 1 à 30)[26] :

l. 2 : (اللَّهُ) الاله L ;
l. 3 : (أيُّها) om. LM[1] ;
l. 6 : (سرّيٌّ) سريا L ;
l. 8 : (جَنبِك) ومن جنبك L ;
l. 8 encore : (الزكيّ) الطاهر L ;
l. 9 : (الذي – الروحَ) عنه ما اسلمت روحك L ;
l. 10 : (جرى منه دمٌ) فاض منه دما L ;
l. 10 encore : (تطهير) لتطهير M[1]P الذي به طهر L ;
l. 10 encore : (كلّ العالم) العالم كله L
l. 11 : (اقتنينا) اقتنينا لك L[27] ;
l. 11 encore : (يا صالح، يا ربّ) ايها الرب الصالح L ;
l. 13 : (نقيًّا) مختاراً L ;
l. 14 : (مملكةً وكهنوتاً) ومملكة وكهنوت L ;
l. 15 : (اللَّهُمَّ) يا الله L ;
l. 16 : (الطاهرةَ) المقدسة L ;
l. 17 : (وصيرتهم من منظورين) وصنعتها من مرييه L[28] ;
l. 18 : (الأسرارَ) بالاسرار M[1]P من السراير L ;
l. 18 encore : (منظورة) مرييه L ;
l. 18 encore : (المعقولةَ) om. M[1] ;
l. 20 : (أيضاً) om. M[1] ;
l. 20 encore : (تحنُّنِك) بتحننك M[1] ;
l. 21 : (نحن) n'est guère visible sur P, en assez mauvais état à cet endroit ;

[26] Il va de soi que les mss écrivent selon leur système habituel, et donc que, lorsque le P. Samir a adapté le texte à l'orthographe officielle d'aujourd'hui, il faut lire le texte placé par lui en note pour retrouver ce qu'écrivent K et les autres mss. Pour balayer toute hésitation, nous reprenons ici explicitement le lemme (cité entre parenthèses). Les sigles des manuscrits ont été donnés à la n. 6 ci-dessus.

[27] Le P. Samir a corrigé la graphie du ms. K.

[28] Le P. Samir a mis le féminin là où K M[1]P ont le pluriel, mais le ms. L a aussi le féminin.

l. 22 : (الصلوة) الصلاه L (sic) ;
l. 23 : (التي) ان P ;
l. 23 encore : (إلى أبيك) لابيك L ;
l. 24 : (أنت أيضاً) وانت L ;
l. 24 encore : (الربُّ) الرب الهنا L ;
l. 25 : (بنيّةٍ) بنية نقية KL M[1]P[29] ;
l. 25 encore : (وفكرٍ) وفكرا L ;
l. 26 : (وتوقاً) وشوقًا L[30] ;
l. 27 : (نَجسُرَ نسألَ اللَّهَ)[31] نجسر نسل الله P ندعو بجسارة الله L ;
l. 28 : (أباك) ابيك L ;
l. 29 : (ونقول: أبانا الذي) ونقول P, ونقول: ابانا الذي في السموات M[1].
l. 30 : om. LM[1] (pour cette ligne[32])

4. *La prière Benedictus es. Textes grec et copte*[33]

REN, p. 117-118 [éd. 1847, p. 108]	EUCH 1902, p. 530
[1] Εὐλογητὸς εἶ, Χριστὲ ὁ Θεός, ὁ παντοκράτωρ, ὁ λυτρωτὴς[(a)] τῆς ἑαυτοῦ ἐκκλησίας[(b)], ὦ λόγε ὃν προνοοῦσιν αὐτὸν καὶ ἄνθρωπε ὃν προθεωροῦσιν αὐτόν[(c)], [2] ὁ διὰ τῆς ἀκαταλήπτου αὐτοῦ σαρκώσεως ἑτοιμάσας[(d)] ἡμῖν ἄρτον ἐπουράνιον, τοῦτο τὸ σῶμά σου, ὃν ἔθου ἐμμυστήριον[(e)] καὶ πανάγιον ἐν τοῖς ἅπασιν[(f)].	[1] Ⲕⲥ̀ⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ Ⲡⲓⲭ̀ⲣⲓⲥⲧⲟⲥ Ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ ⲡⲓⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ: ⲡⲓⲣⲉϥⲥⲱϯ ⲛ̀ⲧⲉ ⲑⲏⲉ̀ⲧⲉ ⲑⲱⲕ ⲛ̀ⲉⲕⲕ̀ⲗⲏⲥⲓⲁ̀. ⲱ̀ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲉ̀ⲧⲟⲩⲉⲣ ⲛⲟⲓ̀ⲛ ⲙ̀ⲙⲟϥ: ⲟⲩⲟϩ ⲫⲣⲱⲙⲓ ⲉ̀ⲧⲟⲩⲉⲣ ⲑⲉⲱ̀ⲣⲓⲛ ⲙ̀ⲙⲟϥ. [2] Ⲫⲏ ⲉ̀ⲧⲉ ⲉ̀ⲃⲟⲗϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲉⲕϫⲓⲛϭⲓⲥⲁⲣⲝ ⲛ̀ⲁⲧϣ̀ⲧⲁϩⲟϥ ⲁⲕⲥⲟⲃϯ ⲛⲁⲛ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲓⲕ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧ̀ⲫⲉ: ⲡⲁⲓ ⲥⲱⲙⲁ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̀ⲧⲁⲕ ⲫⲁⲓ: ⲉⲧ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ ϧⲉⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ.
[3] Ἐκέρασας[(g)] ἡμῖν ποτήριον ἐξ ἀμπέλου ἀληθείας[(h)], ἐκ θείας καὶ ἀχράντου σου πλευρᾶς[(i)], [4] ὁ καὶ μετὰ τὸ[(j)] δεδωκέναι τὸ πνεῦμα ἐκχέων ἐξ αὐτῆς αἷμα καὶ ὕδωρ[(k)], οἷς[(l)] ἁγιασμὸς τῷ κόσμῳ παντί.	[3] Ⲁⲕⲑⲱⲧ ⲛⲁⲛ ⲛ̀ⲟⲩⲁ̀ⲫⲟⲧ ⲉ̀ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲟⲩⲃⲱ ⲛ̀ⲁ̀ⲗⲟⲗⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲫⲙⲏⲓ: ⲉ̀ⲧⲉ ⲡⲉⲕⲥ̀ⲫⲓⲣ ⲛ̀ⲛⲟⲩϯ ⲡⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲁⲧⲑⲱⲗⲉⲃ. [4] Ⲫⲁⲓ ⲉ̀ⲧⲉ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲑ̀ⲣⲉⲕϯ ⲙ̀ⲡⲓⲡ̀ⲛⲉⲩⲙⲁ ⲁϥϧⲁϯ ⲛⲁⲛ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲛ̀ϧⲏⲧϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲟⲩⲙⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲥ̀ⲛⲟϥ: ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲟⲓ ⲙ̀ⲙⲁⲛⲧⲟⲩⲃⲟ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ.
[5] Κτῆσαι ἡμᾶς ἀγαθὲ κύριε τοὺς ἀνα-	[5] Ⲭ̀ⲫⲟⲛ ⲛⲁⲕ ⲡⲓⲁ̀ⲅⲁⲑⲟⲥ ϧⲁ ⲛⲉⲕⲉ̀ⲃⲓⲁⲓⲕ

[29] C'est donc une coquille dans l'édition, où un mot a été sauté par mégarde.

[30] Le P. Samir a corrigé la graphie du ms. K.

[31] Ne pas tenir compte des mots ajoutés par le P. Samir pour la correction grammaticale.

[32] Dans L, le contenu de la ligne 30 a été ajouté par la main récente, en rouge et entre les lignes.

[33] Les allusions bibliques et autres parallèles seront mentionnés avec la traduction. Les appels de note formés par une lettre en exposant, entre parenthèses, renvoient au commentaire philologique (§ 5).

ξίους δούλους σου· ποίησον ἡμᾶς λαὸν περιούσιον, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον[(m)]. [6] Ἁγίασον καὶ ἡμᾶς ὁ Θεός, ὥσπερ ἡγίασας τὰ προκείμενα καὶ ἅγια[(n)] δῶρα ταῦτα, [7] καὶ ἐποίησας αὐτὰ ἀόρατα ἐκ τῶν ὁρατῶν μυστήρια ὧν προνοοῦσιν. Αὐτά σοι [(o)], κύριε ὁ Θεός, ὁ σωτὴρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός.	ⲛ̀ⲁⲧⲉⲙ̀ⲡ̀ϣⲁ. Ⲙⲁⲑⲁⲙⲓⲟⲛ ⲛⲁⲕ ⲛ̀ⲟⲩⲗⲁⲟⲥ ⲉϥⲑⲟⲩⲏⲧ: ⲟⲩⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ: ⲟⲩⲙⲉⲧⲟⲩⲏⲃ: ⲟⲩϣ̀ⲗⲟⲗ ⲉϥⲟⲩⲁⲃ. [6] Ⲙⲁⲧⲟⲩⲃⲟⲛ ϩⲱⲛ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ ⲙ̀ⲫ̀ⲣⲏϯ ⲉ̀ⲧⲁⲕⲉⲣⲁ̀ⲅⲓⲁ̀ⲍⲓⲛ ⲛ̀ⲛⲁⲓ Ⲇⲱⲣⲟⲛ ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲭⲏ ⲉ̀ϧⲣⲏⲓ: [7] ⲟⲩⲟϩ ⲁⲕⲑ̀ⲣⲟⲩϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ⲁ̀ⲟ̀ⲣⲁⲧⲟⲛ ⲉ̀ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲏⲉ̀ⲧⲟⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲱⲟⲩ: ⲟⲩⲟϩ ⲙ̀ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉ̀ⲧⲟⲩⲉⲣⲛⲟⲓ̀ⲛ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲁⲕ: Ⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ Ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ Ⲓⲏⲥⲟⲩⲥ Ⲡⲓⲭ̀ⲣⲓⲥⲧⲟⲥ.
[8] Σὺ οὖν κύριε διὰ τῆς πολλῆς σου εὐσπλαγχνίας[(p)] κατηξίωσας ἡμᾶς διὰ τοῦ βαπτίσματος γενέσθαι εἰς υἱοὺς καὶ κληρονόμους[(q)]. [9] Ἐδίδαξας ἡμᾶς τὸν τύπον τῆς προσευχῆς ὅς ἐστιν ἐμμυστήριος[(r)], τοῦ προσεύχεσθαι ἐν αὐτῇ[(s)] τὸν ἄχραντόν σου Πατέρα.	[8] Ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲅⲁⲣ ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲉⲕⲙⲉⲧϣⲁⲛⲑ̀ⲙⲁϧⲧ ⲉⲧⲟϣ: ⲁⲕⲑ̀ⲣⲉⲛⲉⲣⲡ̀ⲉⲙⲡ̀ϣⲁ ⲛ̀ϯⲙⲉⲧϣⲏⲣⲓ ⲧⲏⲣⲉⲛ ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲓⲱⲙⲥ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ. [9] Ⲁⲕϯⲥ̀ⲃⲱ ⲛⲁⲛ ⲛ̀ⲛⲓⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲡ̀ⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ⲉⲧ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ: ⲉⲑⲣⲉⲛⲧⲱⲃϩ ⲙ̀Ⲡⲉⲕⲓⲱⲧ ⲛ̀ϧⲏⲧⲥ.
[10] Σὺ οὖν καὶ νῦν δέσποτα κύριε καταξίωσον ἡμᾶς ἐν ἡγιασμένῃ[(t)] συνειδήσει καὶ λογισμῷ ἀγαθῷ ὃν πρέπει τοῖς υἱοῖς καὶ ἐν θεϊκῷ[(u)] πόθῳ καὶ παρρησίᾳ ἀγαθῇ [11] τολμᾶν ἐπικαλεῖσθαι τὸν ἐν τοῖς ουρανοῖς ἅγιον Θεὸν Πατέρα σου καὶ λέγειν· [12] Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς[(v)].	[10] Ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲟⲛ ϯⲛⲟⲩ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ ⲁ̀ⲣⲓⲧⲉⲛ ⲛ̀ⲉⲙⲡ̀ϣⲁ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲥⲩⲛⲓⲇⲏⲥⲓⲥ ⲉⲥⲧⲟⲩⲃⲏⲟⲩⲧ: ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲙⲉⲩⲓ̀ ⲉ̀ⲛⲁⲛⲉϥ ⲉϥⲉⲣⲡ̀ⲣⲉⲡⲓ ⲛ̀ⲛⲓϣⲏⲣⲓ: ⲛⲉⲙ ⲟⲩϭⲓϣϣⲱⲟⲩ: ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲡⲁⲣⲣⲏⲥⲓⲁ̀. [11] Ⲉⲑⲣⲉⲛⲉⲣⲧⲟⲗⲙⲁⲛ ⲉ̀ⲱϣ ⲟⲩⲃⲉ Ⲫϯ Ⲡⲉⲕⲓⲱⲧ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ ⲉⲧϧⲉⲛ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̀ ⲟⲩⲟϩ ⲉ̀ϫⲟⲥ. [12] Ϫⲉ Ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ.

5. *Commentaire philologique*

§ 1. [(a)] Renaudot porte λυτρώτης par erreur (aussi bien dans l'édition originale que dans la réimpression); l'accent du ms. P est, lui, correct (rappelons que KLM[1] ne notent ni les accents ni les esprits).

[(b)] τῆς ἑαυτοῦ ἐκκλησίας correspond bien à ⲑⲏⲉ̀ⲧⲉ ⲑⲱⲕ ⲛ̀ⲉⲕⲕ̀ⲗⲏⲥⲓⲁ̀. En copte bohaïrique, cette construction est tout à fait courante; son équivalent grec est aussi correct, quoique peut-être moins fréquent.

[(c)] ὦ λόγε ὃν προνοοῦσιν αὐτὸν καὶ ἄνθρωπε ὃν προθεωροῦσιν αὐτόν : deux particularités sautent aux yeux, l'emploi de la 3ᵉ personne du pluriel pour rendre le passif, et le « pronom de rappel » αὐτόν, nécessaire en copte et dans les langues dans lesquelles le pronom relatif est indéclinable, mais absolument superflu en grec. Cette phrase inutilement compliquée est fort suspecte. Un grec aurait vraisemblablement employé un adjectif (νοηρός, sans doute, ou νοητός ?), comme l'a fait la version arabe et comme nous le faisons en français : « verbe intelligible et homme visible », mais on sait que les adjectifs sont très rares en copte. On remarquera en outre que les deux verbes grecs ont un préfixe προ- qui n'a pas d'équivalent en copte, et qui s'intègre mal au contexte quant au sens. Pour être complet, notons encore

que le ms. de Saint-Macaire écrit ⲱ ⲗⲟⲅⲟⲛ ⲡ̀ⲣⲟⲛⲟⲟⲩⲥⲓⲛ ⲁⲩⲧⲟⲛ, omettant donc le -ε de λόγε (ⲗⲟⲅⲟⲛ = λόγε ὄν) et déformant le verbe.

§ 2. (d) Renaudot a accentué ici à tort ὁ ... ἑτοίμασας, comprenant donc le verbe comme un aoriste actif qui correspondrait au copte (ⲁⲕⲥⲟⲃϯ = parfait I) et à la version arabe, mais n'est guère admissible ici car, d'une part, il aurait fallu un augment: ἡτοίμασας et, ensuite, on aurait attendu dans ce cas le pronom relatif ὅς au lieu de l'article ὁ, attesté par tous les témoins. Le verbe grec est donc nécessairement un participe (aoriste en l'occurrence), et c'est ce que donne le ms. P, qui est correctement accentué: ἑτοιμάσας[34]. Cela entraîne aussi l'absence, dans le texte grec, de tout verbe principal à l'intérieur des § 1-2, qui forment un long vocatif continuant le εὐλογητὸς εἶ initial.

(e) Le mot ἐμμυστήριον avait été écrit ἐν μυστήριον par Renaudot, mais corrigé ensuite par Macomber: «lege ἐμμυστήριον» (p. 331), forme qui est donnée par le ms. P et qui a été retenue par les philologues; sinon, il va de soi que la syntaxe grecque aurait requis le datif, comme en 1 Cor 2,7, où ἐν μυστηρίῳ est rendu en copte par... ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ (sahidique: ϩⲛ̄ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ), ce qui nous suggère peut-être l'origine de l'expression que nous trouvons ici (quoique les contextes diffèrent). Les mss L, M¹ et P l'écrivent à la manière copte: ⲙ̀ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ à lire ἐν μυστήριον ou ἐμμυστήριον. Ce mot reviendra plus loin (§ 9, point «r» ci-dessous) sous la forme ἐμμυστήριος dans P, et ⲙ̀ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲥ dans K (mais ⲙ̀ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ dans M¹). On peut considérer qu'il s'agit bien de l'adjectif ἐμμυστήριος, qui est en effet relevé dans Lampe, p. 454b... mais comme un *hapax legomenon* propre à la liturgie de Grégoire, avec le sens de «mystique»[35], ce qui peut être un des sens possibles du mot arabe سِرِّي *sirrī* par lequel il est rendu, ici et plus loin, dans les versions arabes. Le TLG le donne aussi comme un hapax[36], et il ne figure pas dans le *Lex. byz. Gräzität.* Malgré son attestation dans P, un excellent manuscrit, nous pensons qu'il s'agit d'un mot (fort bien) fabriqué pour la circonstance par le traducteur de notre texte[37]. Il correspond en

[34] Au passage, signalons avoir remarqué ici une des rares peccadilles de cet excellent ms. P par rapport à l'orthographe grecque: il a mis sur ce mot un esprit doux (ἐτοι-).

[35] Nous dirons ci-dessous que nous préférons rendre ce mot, en français moderne, par «spirituel». «Mystique» serait à entendre au sens de «relatif aux mystères sacrés», en n'oubliant pas que, en grec, μυστήριον s'emploie aussi pour désigner ce que les Occidentaux appellent un «sacrement».

[36] TLG = *Thesaurus linguae graecae*, de l'Université de Californie, consulté en ligne le 1er décembre 2010 (cf. http://www.tlg.uci.edu).

[37] Nous ne pensons pas qu'il puisse s'agir de l'emploi de εἷς comme article indéfini (ἓν μυστήριον = «un mystère»), au lieu du classique τις, comme le fait le grec moderne (ἕνα) et que l'on retrouve déjà dans la langue parlée à l'époque où ce manuscrit a été copié. En effet, d'une part on se serait attendu, si c'était le cas, à d'autres emplois de cet article indéfini dans

effet matériellement au copte ⲉⲧ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ, formule qui est normale en cette dernière langue, alors que le sens de notre phrase grecque est boîteux (que signifie au juste: «ton corps, que tu as posé comme mystique [spirituel] et très saint.... » ?) La syntaxe nous le confirme d'ailleurs, puisque le grec, qui ne connaît pas ce genre de construction syntaxique, a dû ajouter un verbe, ἔθου, «que tu as posé (comme)», pour former une proposition relative correcte, alors que la phrase copte coule de source. Nous constatons en outre que le terme grec μυστικός intervient au moins deux fois dans l'anaphore de Grégoire, et qu'il y est rendu par ⲉⲑⲙⲉϩ ⲙ̀ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ (litt.: «plein de mystère»), τὴν μυστικὴν ταύτην λειτουργίαν correspondant deux fois à ⲡⲁⲓϣⲉⲙϣⲓ ⲉⲑⲙⲉϩ ⲙ̀ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ[38].

(f) πανάγιον ἐν τοῖς ἅπασιν surprend aussi en grec, tant par la redondance (de soi, πανάγιος suffit à indiquer un état superlatif) que par le choix de l'adjectif ἅπας. En revanche, l'expression copte ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ϧⲉⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ est normale en cette langue, et équivaut au français «absolument saint» (ce qui devrait se dire en grec... πανάγιος, sans autre complément!), comme le montrent deux passages analogues de l'anaphore de Grégoire: ἅγιος εἶ, κύριε, καὶ πανάγιος = ⲭ̀ⲟⲩⲁⲃ Ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲭ̀ⲟⲩⲁⲃ ϧⲉⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ et σου ... τὸ πανάγιον καὶ ἔντιμον καὶ εὐλογημένον ὄνομα = ⲡⲉⲕⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲣⲁⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ϧⲉⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲧⲥ̀ⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ[39]. Il est vrai que l'on trouve aussi une occurrence où πανάγιος est simplement rendu par «saint», sans plus: τὸ πνεῦμά σου τὸ πανάγιον κατάπεμψον = ⲟⲩⲱⲣⲡ ⲉ̀ϧⲣⲏⲓ ⲉ̀ϫⲱⲛ ⲙ̀ⲡⲓϩ̀ⲙⲟⲧ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉⲕⲡ̀ⲛⲉⲩⲙⲁ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ («envoie ton Esprit très saint» et «envoie sur nous la grâce de ton Saint Esprit»)[40], mais on notera justement dans ce passage plusieurs différences entre le grec et le copte, ce qui laisse soupçonner une *Vorlage* différente. Le copticisme dont nous parlons est passé en arabe avec sa redondance: «le très saint en toute chose».

§ 3. (g) Ἐκέρασας ἡμῖν: le ms. M¹ porte ⲉⲕⲉ́ⲣⲁⲥ ⲏⲙⲓⲛ.

(h) ἀληθείας: l'expression ἀμπέλου ἀληθείας donnée par les mss L, K et P rend matériellement le copte ⲟⲩⲃⲱ ⲛ̀ⲁ̀ⲗⲟⲗⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲫⲙⲏⲓ «une vigne véritable» (mieux encore: «la vigne véritable», comme l'a très bien rendu la version arabe, en ajoutant l'article défini). Le ms. M¹ porte ⲁ̀ⲗⲏⲑⲓⲛⲁⲥ, ce qui est incorrect (il faudrait ἀληθινῆς).

(i) ἐκ θείας καὶ ἀχράντου σου πλευρᾶς rend autrement ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲕⲥ̀ⲫⲓⲣ ⲛ̀ⲛⲟⲩϯ ⲡⲉ

notre texte, et d'autre part l'expression nous paraît correspondre trop bien à la formule copte pour qu'il s'agisse d'un pur hasard.

[38] Cf. respectivement: GER l. 144 (p. 32) et l. 199 (p. 36); EUCH 1902, p. 490 et 498; HAM § 152 (p. 34) et § 189 (p. 40)

[39] Cf. respectivement GER l. 71 (p. 26) et l. 401 (p. 48); EUCH 1902, p. 480 et 526; HAM § 89 (p. 26) et § 316 (p. 62).

[40] GER 202 (p. 36); EUCH 1902, p. 343; HAM § 191 (p. 40).

ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲁⲧⲑⲱⲗⲉⲃ : (la vigne véritable) « qui est ton côté divin et immaculé » ; en copte bohaïrique, l'usage de la proposition relative est particulièrement large, notamment pour l'apposition. La traduction arabe a conservé ici l'apposition que présente son modèle grec : (de la vigne véritable) « ton côté divin (et) pur » ; si elle était partie du copte, elle aurait sans doute conservé la proposition relative.

§ 4. (j) ὁ καὶ μετὰ τὸ δεδωκέναι τὸ πνεῦμα : le premier τὸ manque par erreur dans Renaudot (édition originale et réimpression), mais il est bien présent dans les quatre mss KL M^{1}P, et il est normalement requis en grec.

(k) ἐκχέων ἐξ αὐτῆς αἷμα καὶ ὕδωρ : le grec et le copte s'équivalent sans être identiques. Alors que le copte et la version arabe des mss K M^{1}P disent : « il coula pour nous de lui (= ton côté) » de l'eau et du sang, le grec rapporte le participe au Christ : « (toi) versant de lui (= ton côté) » du sang et de l'eau, suivi par la version arabe du ms. L : « il versa de lui » du sang et de l'eau ; le « pour nous » a disparu, l'eau et le sang sont intervertis[41], le verbe et son sujet ont été modifiés, sans d'ailleurs changer fondamentalement le sens. On peut aussi s'étonner de ce que le participe grec soit au présent (ὁ ... ἐκχέων) plutôt qu'à l'aoriste (ὁ ... ἐκχέας) ; le copte et l'arabe ont un parfait (ⲁϥϩⲁϯ — en arabe, selon les mss, جرى ou فاض *ǧarā* ou *fāḍa*).

(l) οἷς ἁγιασμὸς τῷ κόσμῳ παντί = ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲟⲓ ⲙ̀ⲙⲁⲛ̀ⲧⲟⲩⲃⲟ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ. Le grec met le pronom relatif au datif instrumental (« par lesquels <est> une sanctification pour le monde entier »), alors que le copte en fait le sujet de la relative (« qui sont [le lieu de] purification du monde entier »). On sait que le verbe copte ⲧⲟⲩⲃⲟ a les deux sens, de « sanctifier » et « purifier », qui sont distincts en grec (cf. ci-dessous, points « n » et « t »). Cette proposition relative est anormale en grec, vu qu'elle n'a pas de verbe. En arabe, on trouve trois solutions : le ms. K porte تطهير *taṭhīr,* « purification », en apposition à « sang et eau », alors que M^{1}P en font un complément de but : لتطهير *litaṭhīr,* « pour la purification du monde entier », ce qui pourrait dériver d'une mauvaise lecture du grec (οἷς lu εἰς par itacisme), compris comme s'il s'agissait de εἰς ἁγιασμὸν (expression qui serait sans doute plus conforme aux usages grecs). La version arabe du ms. L a tourné la phrase autrement : « par laquelle il a purifié le monde entier ».

§ 5. (m) λαὸν περιούσιον = ⲟⲩⲗⲁⲟⲥ ⲉϥⲑⲟⲩⲏⲧ (qual. de ⲑⲱⲟⲩϯ, rassembler, réunir) : cf. Tit 2,14 (« un peuple qui lui appartienne en propre »). La suite évoque 1 Pi 2,9[42] : (γένος ἐκλεκτόν), βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, (λαὸς

[41] On sait que le texte grec du Nouveau Testament dit (Jn 19,34) : καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ « il en sortit aussitôt du sang et de l'eau » (suivi en cela par la version copte sahidique) ; en revanche, la version bohaïrique cite l'eau avant le sang. L'arabe suit ici l'ordre des mots du grec. — Cf. n. 79 ci-dessous.

[42] Nous mettons entre parenthèses les mots présents dans 1 Pi 2,9 mais matériellement

εἰς περιποίησιν) = (ⲟⲩⲅⲉⲛⲟⲥ ⲉϥⲥⲟⲧⲡ) ⲟⲩⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲟⲩⲙⲉⲧⲟⲩⲏⲃ ⲟⲩϣ̀ⲗⲱⲗ ⲉϥⲟⲩⲁⲃ (ⲟⲩⲗⲁⲟⲥ ⲉⲁⲩⲑ̀ⲙⲁⲓⲟϥ). Dans cette citation, on a remplacé γένος ἐκλεκτόν par λαὸν περιούσιον repris à Tit 2,14, et on s'est dispensé de répéter λαὸς εἰς περιποίησιν. En grec comme en copte, les mots sont ceux du texte biblique. Mais, en copte comme dans la version arabe, l'adjectif βασίλειον a été interprété comme un substantif, et le περιούσιον a été rendu de manière différente : « fais de nous un peuple rassemblé (copte : ⲉϥⲑⲟⲩⲏⲧ) *ou* pur (arabe : نقي *naqīy* ; ms. L : « choisi », مختار *muḫtār*), un royaume, un sacerdoce et une nation purifiée (مطهّرة *muṭahhara*) ».

§ 6. (n) Ἁγίασον καὶ ἡμᾶς, ... ὥσπερ ἡγίασας τὰ προκείμενα καὶ ἅγια δῶρα ταῦτα : Hammerschmidt relève que le grec n'emploie qu'un seul verbe, ἁγιάζω, là où le copte en a deux, ⲧⲟⲩⲃⲟ et ⲉⲣⲁⲅⲓⲁⲍⲓⲛ, et il y voit une fine nuance, un jeu entre « purifier » et « sanctifier », le verbe copte ayant les deux sens (« purifie-nous... comme tu as sanctifié ces dons... »), alors que le grec n'a que le second (« sanctifier »), comme dit ci-dessus (point « l »)[43]. En fait, on peut se demander si la « fine nuance » en question est bien originale, car il est tout à fait courant, dans les textes liturgiques, de dire « sanctifie-nous comme tu as sanctifié ces dons », tout en sachant bien sûr que la manière dont les espèces eucharistiques sont sanctifiées n'est pas identique à celle dont Dieu nous sanctifie. Faudrait-il voir ici une trace d'un passage ancien d'un original grec (perdu) au copte, avec diversification en deux verbes coptes d'un unique ἁγιάζειν original? On reviendra sur cette question au § 8.

Par ailleurs, on remarquera que le grec ajoute ἅγια, absent du copte, et qui est plutôt redondant ; dans la mesure où cette prière suit immédiatement la fin de l'anaphore, on imaginera assez facilement que l'adjectif « saint » ait été ajouté en un second temps, par souci de précision théologique, voire tout simplement par habitude. La version arabe suit le grec (طاهر *ṭāhir* = « pur », en Égypte signifie aussi « saint », à cause du copte ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ; le ms. L emploie d'ailleurs مقدس *muqaddas,* « saint »).

§ 7. (o) μυστήρια ὧν προνοοῦσιν. Αὐτά σοι, κύριε : Pour la 3e personne du pluriel, voir ci-dessus (point « c »), mais il n'y a pas ici de pronom de rappel, quoique le ms. de Saint-Macaire l'a entendu, à tort, de cette manière, puisqu'il écrit ⲟⲛ ⲛ̀ⲡⲣⲟⲛⲟⲟⲩⲥⲓⲛ ⲁⲩⲧⲁⲥ ⲕ̅ⲉ̅, avec donc un féminin pluriel αὐτὰς (et le verbe προνοοῦσιν correctement orthographié) ; en fait, ce pronom ne peut pas passer ici pour un pronom de rappel, à cause du σοι qui le suit, et qui oblige à traduire : « ils sont à toi »[44] ; la traduction arabe l'a entendu

absents de notre texte.

[43] HAM p. 154.

[44] À moins de supposer une haplographie non attestée : ὧν προνοοῦσιν ⟨αὐτά⟩. Αὐτά σοι,

également de cette manière («les mystères ... qui sont à toi»). Une fois de plus, l'expression ὧν προνοοῦσιν fait problème: elle ne semble pouvoir signifier ni «préfigurer», ni «pourvoir à», mais plutôt être une manière assez maladroite de rendre le copte, tout comme au début de la prière, dans le sens de «intelligibles», ainsi que l'arabe l'a bien compris[45]: (ces mystères) «de visibles qu'ils étaient, tu les as faits invisibles, et (tu en as fait) tes mystères intelligibles» (μυστήρια νοηρά σου ?). En effet, ici le ⲛ̀ⲧⲁⲕ («à toi») représente simplement le possessif[46], et la phrase signifie que les oblats visibles, le pain et le vin, ont été transformés dans le Corps et le Sang du Christ, réalité «invisible» aux yeux humains, et «intelligible» seulement, qui ne peut être comprise que par une intelligence éclairée par la foi. Mais l'expression copte pouvait être mal interprétée, et c'est ce qui est arrivé. Dans la version grecque dont nous disposons, qui dépend du copte, on a traduit ce ⲛ̀ⲧⲁⲕ comme «à toi» en le coupant du mot «mystères»; dès lors, du fait qu'il faut séparer αὐτά σοι de ce qui précède («ils sont à toi»), la proposition relative ὧν προνοοῦσιν reste en l'air. Renaudot avait compris autrement, en forçant quelque peu la note: «et fecisti ea invisibilia ex visibilibus, mysteria quae solus intelligis, Domine»[47], mais son *solus* ne figure nulle part dans le texte, ni en grec, ni en copte ni en arabe.

§ 8. [p] διὰ τῆς πολλῆς σου εὐσπλαγχνίας est au pluriel en copte: «par tes grandes miséricordes», sans que cela fasse de réelle différence. Une situation analogue reviendra au point «r» ci-dessous (où le grec a un singulier: «le modèle», alors qu'on trouve un pluriel en copte). Ici comme plus loin, la traduction arabe suit le grec et donne le mot au singulier.

[q] κατηξίωσας ἡμᾶς ... γενέσθαι εἰς υἱοὺς καὶ κληρονόμους correspond en copte à «tu nous as *tous* rendus dignes de la filiation», avec addition de «tous» et omission d'«héritiers». L'emploi de γίνομαι + εἰς est d'origine biblique[48], et on le retrouve d'ailleurs dans l'anaphore de Grégoire: ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον γένηται εἰς τὸ ἅγιον σῶμά σου («qu'il fasse que ce pain devienne ton saint corps»)[49]. Une fois de plus, l'arabe suit ici le grec: «tu nous a rendus dignes, par le baptême, de devenir des fils héritiers». Précisons encore, du point de vue textuel, que le ms. M[1] porte ⲕⲁⲧⲁⲝⲓⲱ̀ⲥⲁⲥ.

κύριε. Dans le ms. M[1], αὐτάς a été mis pour αὐτά σοι, et donc l'interprétation de ce mot comme pronom de rappel pourrait fonctionner si le reste de la tradition manuscrite ne s'y opposait, tout comme la traduction arabe, qui est bien conforme à ce qu'écrivent les autres («qui (sont) à toi»).

45 Mss P et K, car M[1] a omis ce mot du texte arabe (mais le grec y est complet).

46 Mallon, § 77, p. 39.

47 Interprétation qu'a reprise aussi la traduction arabe de EUCH 1902, qui peut se tr - duire: «et tu les as faits invisibles (tirés) des visibles, des mystères intelligibles à toi».

48 Cf. Blass-Debrunner, § 145, 1°.

49 GER l. 212 (p. 36).

§ 9. [r] τὸν τύπον τῆς προσευχῆς ὅς ἐστιν ἐμμυστήριος: deux remarques à faire. D'une part, comme dit ci-dessus (point «p»), face au singulier grec τὸν τύπον, on a un pluriel en copte. D'autre part, nous retrouvons le mot ἐμμυστήριος (ici écrit ⲙ̀ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ dans les mss L et M[1]): cf. ci-dessus (point «e»). Le sens de la phrase nous paraît boîteux: «Tu nous as enseigné le modèle de la prière, qui est spirituel»; en grec, en effet, ἐμμυστήριος ne peut se rapporter qu'à τύπος et non à προσευχή, qui est du féminin[50], alors que c'est le contraire qu'on attend pour le sens, comme l'a d'ailleurs compris l'arabe: «Tu nous as enseigné le modèle de la prière, qui est spirituelle». En copte, par contre, la propostion relative ⲉⲧ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ peut se rapporter aussi bien à «modèle» qu'à «prière», ce qui résout le problème.

[s] τοῦ προσεύχεσθαι ἐν αὐτῇ τὸν ἄχραντόν σου Πατέρα: le copte ne porte pas l'adjectif «immaculé», et dit simplement «pour que nous priions ton Père par elle (la prière)». S'il peut paraître quelque peu surprenant d'employer cet adjectif à propos de Dieu le Père, on le retrouve pourtant dans la «prière de prothèse» (ou d'oblation): ⲫⲏⲏⲃ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ Ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲓϣⲫⲏⲣ ⲛ̀ⲁⲓⲇⲓⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲁⲧⲑⲱⲗⲉⲃ ⲫⲓⲱⲧ «Maître Seigneur Jésus-Christ, coéternel et Verbe du Père immaculé» (EUCH 1902, p. 225); il est aussi mentionné (en grec) dans deux prières retrouvées en Nubie, dont cette même prière de prothèse que nous venons de citer: cf. Brakmann, *Defunctus loquitur*, p. 321. Pour ce qui est du sens, le copte ⲛ̀ϧⲏⲧⲥ peut se comprendre aussi bien «par elle» que «en elle», ce qui est également le cas du ἐν αὐτῇ en grec biblique[51]. Soit dit au passage, les mss K, L et M[1] portent ⲉ̀ⲛⲁⲩⲧⲏⲥ. L'arabe, ici encore, traduit fidèlement le grec.

§ 10. [t] ἐν ἡγιασμένῃ συνειδήσει: Renaudot a par erreur ἁγιασμένῃ (aussi bien dans l'édition originale que dans la réimpression), mais les quatre mss KLM[1]P portent ἡγιασμένῃ. Une fois de plus, le grec trahit son origine copte: en effet, on dit normalement «d'une conscience pure», non «d'une conscience sanctifiée». Or, le copte ⲉⲥⲧⲟⲩⲃⲏⲟⲩⲧ (forme dérivée du verbe ⲧⲟⲩⲃⲟ, voir ci-dessus, point «l») peut signifier à la fois «purifié» et «sanctifié», alors que le grec n'a que ce dernier sens; on voit où s'est produite la déviation. La version arabe dit «d'une intention pure» (l'adjectif est bien présent dans les quatre mss, malgré la coquille qui s'est glissée dans l'édition: voir plus haut les remarques sur le texte arabe, à la l. 25 — et notre note 29 ci-dessus).

[u] ὃν πρέπει τοῖς υἱοῖς καὶ ἐν θεϊκῷ πόθῳ καὶ παρρησίᾳ ἀγαθῇ: Renaudot a

50 Certes, l'adjectif ἐμμυστήριος, parce qu'il est composé, doit normalement avoir le f - minin identique au masculin (comme ἔνδοξος, de composition analogue), et pourrait donc se rapporter à προσευχή, mais le pronom relatif masculin ὅς ne peut se rapporter qu'à un antécédent masculin.

51 Cf. Blass-Debrunner, § 195, 1°, et § 219.

simplement ὃν* πρέπει ... πόθῳ : en effet, le ms. P est abîmé à cet endroit ; sa traduction latine (*qualis filios decet, cum desiderio et fiducia bona* — il manque la traduction de θεϊκῷ) est inspirée du copte ou de la version arabe. Les mss K, L et M¹ permettent de rétablir le texte grec intégral, que nous avons donné. Mais il y a une sérieuse difficulté grammaticale, car que fait ici l'accusatif masculin ὅν? Le sujet du verbe impersonel se met normalement au nominatif (ὅς), et si jamais on voulait un neutre (« ce qui »), il faudrait ὅ — mais un grec n'aurait-il pas préféré à cet endroit la conjonction ὡς ? La phrase copte, elle, est tout à fait normale, avec le verbe « convenir » à une forme équivalant au participe grec... qu'il n'y avait pas moyen ici de rendre en grec par un participe, et c'est sans doute de là que vient la bizarrerie que nous venons de relever. Par ailleurs, les deux adjectifs θεϊκῷ et ἀγαθῇ sont absents du copte : ils semblent avoir été ajoutés pour donner à la phrase une allure plus grecque, comme ci-dessus déjà (points « n » et « s »). Une fois encore, le grec apparaît comme une traduction faite à partir du copte. Comme toujours, la traduction arabe suit le grec.

§ 12. ⁽ᵛ⁾ Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς : c'est ce qu'écrivent les mss K, L et M¹. En revanche, le ms. P, édité par Renaudot, remplace ces mots par la rubrique Ὁ Λαὸς λέγει. Πάτερ ἡμῶν (« le peuple dit : Notre Père »). La version arabe de chaque ms. suit son texte grec : rubrique pour P, début du *Notre Père* pour K, L et M¹.

6. *Traduction*[52]

Prière de la fraction au Père

[1] Béni (es-tu), Christ, Dieu tout-puissant[53], sauveur de ton Église[54], Verbe intelligible et homme visible, [2] toi qui par ton incarnation insaisissable nous as préparé un pain céleste, ce saint Corps (qui est) tien[55], spirituel et absolument saint[56] ; [3] tu as mêlé pour nous une coupe de la vigne véritable[57], ton côté divin et immaculé [4] d'où, après que tu eus rendu l'esprit, ont coulé pour nous de l'eau et du sang[58], qui sont purification du monde entier[59]. [5] (Toi qui es) le Bon[60], acquiers-nous[61], (nous) tes indignes serviteurs. Fais de nous un peuple élu, un sacerdoce royal, une nation sainte[62]. [6] Sanctifie-nous, Maître[63], comme tu as sanctifié ces dons qui sont présentés ; [7] et de visibles qu'ils étaient, tu les as faits invisibles, et (tu en as fait) tes mystères intelligibles[64], notre Seigneur, notre Dieu et notre Sauveur Jésus-Christ[65]. [8] Car toi, Seigneur, par ta grande miséricorde, tu nous as tous rendus dignes d'être fils par le saint baptême[66]. [9] Tu nous as enseigné les modèles de la prière, qui est spirituelle, pour prier, par elle, ton Père[67]. [10] Toi donc, maintenant, Maître, rends-nous dignes d'oser, d'une conscience pure et d'une pensée bonne, qui convient aux fils, avec désir et en toute assurance[68], [11] invoquer Dieu, ton Père saint qui est aux cieux, et dire : [12] *Notre Père...*[69]

7. *Un original grec disparu*[70]*? Point de vue philologique*

Nous avons donc constaté que le texte grec conservé de notre prière *Benedictus es* ne doit guère être original, et que plusieurs de ses bizarreries peuvent s'expliquer, du moins en partie, par une traduction maladroite à partir du copte. Mais on doit aussi noter que le procédé de traduction uti-

---

52 Puisque le grec conservé est traduit du copte, c'est ce dernier que nous traduisons par priorité, en indiquant les écarts du grec. Quelques éléments du commentaire seront rappelés ci-dessous ; pour le reste, on est prié de se rapporter à ce qui précède. Nous avons repris les références bibliques mentionnées par EUCH 1902, et en avons ajouté plusieurs autres.

53 Le copte dit exactement : « Béni (es-)tu, le Christ, notre Dieu le Tout-puissant », du fait que le copte emploie l'article devant les vocatifs (Mallon, § 47).

54 Litt. : « sauveur de ta propre Église ». Le grec emploie λυτρωτής, « libérateur », le copte dit σωτήρ, « sauveur ». En copte bohaïrique, le pronom possessif ⲑⲏⲉ̀ⲧⲉ ⲑⲱⲕ ⲛ̀- est une forme normale (Mallon, § 91), alors qu'en grec le réfléchi ἑαυτοῦ n'est guère usuel dans une phrase comme celle-ci, pas plus d'ailleurs qu'en français. Cf. le point « b » ci-dessus.

55 Cf. Jn 6,48-51 et Mt 26,26. — Le français ne nous permettant pas d'écrire « ce saint ton corps », nous avons décalqué la formule copte, qui est normale dans cette langue (plutôt que de tourner la traduction autrement : « ton saint corps que voici »). Noter que l'adjectif « saint » est présent en copte, mais non en grec.

56 Voir le commentaire, points « e » et « f ».

57 Cf. Jn 15,1, et Mt 26,27-29, ainsi que Prov 9,2-5.

58 Cf. Jn 19,30 et 34. — Le grec a tourné autrement ce passage : voir le commentaire (point « k »).

59 Cf. 1 Jn 1,7 et Héb 1,3 et 9,14.

60 En grec : « Bon Seigneur ». Cf. Mc 10,18 et Lc 18,19.

61 « Acquiers-nous » : cf. Is 26,13 LXX (κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, κτῆσαι ἡμᾶς· κύριε, ἐκτὸς σοῦ ἄλλον οὐκ οἴδαμεν — Is 26,9-20 est aussi une des « odes » bibliques).

62 Cf. Tit 2,14 et 1 Pi 2,9. Voir le commentaire, point « m ».

63 Litt. : « Purifie-nous [*ou* sanctifie-nous] aussi, notre Maître » ; en grec : « Sanctifie-nous aussi, ô Dieu ». Voir le commentaire, point « l ».

64 Selon le copte ; en grec : « ... et mystères intelligibles. Ils sont à toi, Seigneur Dieu ». Voir le commentaire, point « o ».

65 Cf. 2 Pi 1,11. — Le grec est plus succinct : « notre sauveur Jésus-Christ ».

66 Au début de la phrase, le copte omet « Seigneur », qui est bien présent en grec. À la fin, le grec dit : « de devenir, par le baptême, fils et héritiers ». Cf. Rom 8,17 ; Gal 4,7 ; Tit 3,7.

67 En grec : « ton Père immaculé ». Voir le commentaire, points « r » et « s ».

68 Le grec présente quelques différences : « Toi donc, maintenant encore, Maître (et) Seigneur, rends-nous dignes, d'une conscience sanctifiée et d'une pensée bonne qui convient aux fils, avec désir et en toute assurance bonne... ». Voir le commentaire, points « t » et « u ».

69 Cf. Mt 6,9-13. — Les mss K, L et M¹ donnent : « Notre Père qui es aux cieux », alors que P remplace cela par une rubrique : « Le peuple dit : *Notre Père* » (rubrique qui figure toutefois dans K à la ligne suivante, et a été ajoutée dans L par une main postérieure).

70 Nous remercions la Rédaction de *OCP* (P. Philippe Luisier), qui nous a suggéré cette hypothèse à laquelle nous n'avions pas songé, en un premier temps.

lisé pour rendre en copte l'anaphore grecque de Grégoire diffère de celui qui intervient dans notre prière. En particulier, la version copte de cette anaphore privilégie systématiquement les termes proprement coptes, et évite d'employer des mots grecs, ce qui n'est pas le cas de notre prière de la fraction. Ainsi, les premières lignes de l'anaphore contiennent une belle série d'adjectifs privatifs, tous formés à la manière copte, avec le préfixe ⲁⲧ- suivi d'une racine copte, au lieu d'emprunter le mot grec équivalent, comme le fait notre prière pour ἀόρατος, rendu par ⲁ̀ⲟⲣⲁⲧⲟⲥ au § 7, mais par ⲡⲓⲁ̀ⲑⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲣⲟϥ dans l'anaphore. Dans cette dernière, les adjectifs négatifs entourant ce dernier mot sont aussi purement coptes[71]. Et encore, sur les quatre emplois de ἁγιάζειν dans le texte grec de l'anaphore, deux sont rendus par ⲉⲣⲁⲅⲓⲁⲍⲓⲛ, mais le troisième l'est par ⲧⲟⲩⲃⲟ, le quatrième n'ayant pas de correspondant en copte (cf. commentaire ci-dessus, points « l », « n » et « t »)[72]. Il en va de même pour les deux emplois de κόσμος dans l'anaphore : le premier n'a pas de correspondant en copte, et le second est rendu par ⲥⲟⲗⲥⲉⲗ[73]. L'adjectif ἀγαθός est employé cinq fois dans l'anaphore grecque, trois fois il est rendu en copte par ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ, une fois il n'est pas traduit, et on trouve une fois ⲉⲛⲁⲛⲉϥ (participiale avec un verbe-adjectif)[74]. Enfin, le mot grec λόγος, dans le sens ordinaire de « parole », intervient deux fois dans l'anaphore, et il est rendu par ⲥⲁϫⲓ en copte[75] : sans vouloir presser le parallèle, puisque le seul emploi de ⲗⲟⲅⲟⲥ dans notre prière désigne le Verbe de Dieu, on remarque tout de même la préférence du traducteur copte de l'anaphore pour les termes proprement coptes, alors que notre prière ne craint pas d'emprunter plus généreusement. On y ajoutera la constatation avancée au point « e » du commentaire ci-dessus, à savoir que l'adjectif μυστικός, qui intervient deux fois dans l'anaphore et y est chaque fois rendu par ⲉⲑⲙⲉϩ ⲙ̀ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ devient, dans notre prière, deux fois ⲉⲧϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ : la différence n'est sans doute pas grande, mais elle est

[71] Cf. (a) grec GER l. 18, copte EUCH 1902, p. 325 et HAM § 60, p. 22, et tous les adjectifs négatifs de ces lignes ; (b) grec GER l. 34, copte EUCH 1902, p. 336 et HAM § 67 ; (c) grec GER l. 46, copte EUCH 1902, p. 337 et HAM § 77.

[72] Cf. (a) grec GER l. 157, copte ⲉⲣⲁⲅⲓⲁⲍⲓⲛ EUCH 1902, p. 338 et HAM § 163 ; (b) grec GER l. 169, copte ⲉⲣⲁⲅⲓⲁⲍⲓⲛ EUCH 1902, p. 340 et HAM § 175 ; grec l. 205, copte ⲧⲟⲩⲃⲟ EUCH 1902, p. 343 et HAM § 192. Le mot grec de GER l. 401 n'a pas de correspondant en copte.

[73] Cf. grec GER l. 324, sans correspondant en copte ; et grec l. 348, rendu par ⲥⲟⲗⲥⲉⲗ dans EUCH 1902, p. 358 et HAM § 293.

[74] Le mot figure dans l'anaphore grecque : GER, lignes 103, 203, 318, 331 et 390 ; le premier emploi correspond à ⲉⲛⲁⲛⲉϥ (EUCH 1902, p. 332 et HAM § 115), le second n'est pas traduit en copte, et les trois autres ont ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ou ⲁⲅⲁⲑⲟⲛ. On trouve en outre ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ en copte pour rendre ἄχραντος au moment d'introduire le *Notre Père*, GER l. 402, copte EUCH 1902, p. 364 et HAM § 318.

[75] Grec GER l. 36 et 254 ; copte EUCH 1902, p. 326 et 347, HAM § 69 et 229.

réelle et répétée. Nous pensons donc que la version copte de notre prière n'a pas été faite en même temps que celle de l'anaphore.

Que l'anaphore de Grégoire ait été traduite du grec vers le copte, cela va de soi, puisque c'est en grec qu'elle a été composée. Du fait qu'elle est attestée en sahidique[76], on peut présupposer que la version bohaïrique utilisée jusqu'à nos jours a pu transiter par un intermédiaire en ce dialecte, au lieu d'être traduite directement du grec. Mais pour notre prière? Nous venons de constater que le texte grec parvenu jusqu'à nous n'est pas original, et provient du copte. Il faut bien admettre, toutefois, que le texte copte de notre prière lui-même n'est pas toujours clair. En particulier, plusieurs expressions qui font difficulté apparaissent comme la seule manière possible de rendre en copte des adjectifs grecs ; on imagine aisément que, si le texte avait été pensé en copte, ces mêmes idées auraient été exprimées d'une manière plus conforme au génie de cette langue, qui n'a guère d'adjectifs, plutôt que d'en arriver aux tournures complexes que nous y lisons. De pareils détails, et d'autres, ont été relevés aux points « c », « e », « n », « o », « r » et « u » ci-dessus.

8. *Maintien de l'esprit antique*

À cela s'ajoute une autre remarque, portant sur le fond, à savoir que cette prière de la fraction *Benedictus es* semble s'intégrer parfaitement à la théologie de l'anaphore, et c'est pourquoi Hammerschmidt, en 1957, la croyait primitive, comme dit plus haut[77]. On pourrait sans doute étayer davantage ce point de vue par une étude comparative. Sans chercher loin, il n'est pas difficile de montrer que les thèmes évoqués par cette prière se retrouvent dans des écrits patristiques des IVe et Ve siècles.

(1°) Un premier indice des sources patristiques de cette prière est la façon dont elle présente l'Eucharistie comme un corollaire de l'Incarnation : « toi qui *par ton incarnation insaisissable* nous as préparé un pain céleste, ce saint Corps (qui est) tien » (§ 2). On retrouve ici un thème présent chez plusieurs Pères, mais qui devient central dans la théologie de S. Cyrille d'Alexandrie, comme l'a montré Gebremedhin : « For Cyril as well as for many Church Fathers before and after him, the Eucharistic liturgy represents an unreduced, an undiminished shadow of the theology of the Incarnation. It is this fact which H. Chadwick underlines when he cha-

[76] Un feuillet de cette anaphore est conservé dans Z 100 : Lanne, *Mon. Bl.*, p. 288-290 (p. 27 et 28 du ms.) ; d'autres fragments sont mentionnés par Engberding, *c. r. Hammerschmidt*, p. 140.

[77] Cf. n. 14 ci-dessus.

racterizes Cyril's understanding of every Eucharist as a reincarnation of the Logos who is there πάλιν ἐν σώματι, and whose ἰδία σάρξ is given to the communicant »[78].

(2°) « Tu as *mêlé pour nous* une coupe de la vigne véritable... » (§ 3) : on retrouve ici en filigrane un texte de l'AT, exploité dans un sens eucharistique par les Pères et lu jusqu'aujourd'hui à la liturgie du Jeudi Saint dans l'Église copte, comme d'ailleurs dans d'autres traditions liturgiques : « La Sagesse ... a mêlé dans une coupe son propre vin, elle a préparé sa propre table... Elle dit : ... « Venez, mangez de mon pain, buvez du vin que j'ai *mêlé pour vous* » » (Prov 9,1-5 LXX). Il est remarquable que l'on retrouve ce verset avec les termes mêmes de notre prière, y compris la mention de la vigne véritable, dans le commentaire de Didyme l'Aveugle sur les Psaumes : « La Sagesse n'a pas seulement préparé sa table; elle a encore mêlé dans une coupe son propre vin, celui qui provient d'elle-même, la vigne véritable » (*PG* 39, 1293A).

(3°) La façon de rattacher l'Eucharistie au jaillissement d'eau et de sang du côté du Christ développée aux § 3 et 4 de notre prière se retrouve chez de nombreux Pères (qui y joignent aussi le Baptême) :

(a) Jean Chrysostome, *Commentaire sur S. Jean*, Hom. 85,3 (sur Jn 19,34; *PG* 59, 463) : « De l'eau et du sang jaillirent. Cela ne fut pas sans raison, mais bien parce que de ces deux l'Église consiste. Les initiés aux Mystères le savent bien : ils renaissent de l'eau et sont nourris du sang et de la chair. C'est de là que les Mystères tirent leur origine, *afin que quand tu t'approches du Calice effroyable, tu le fasses comme buvant de son Côté même* ».

(b) Idem, *Catecheses ad illuminandos* 3,16-18 (*SC*, 50bis, p. 160-162). La même idée est reprise mais en la prolongeant : l'Église elle-même, représentée par ces deux sacrements, est créée du côté du Christ, tout comme Ève sortit du côté d'Adam pendant qu'il dormait, comme le Christ sur la croix[79].

(c) Cyrille d'Alexandrie, *Commentaire sur S. Jean*, XII,1 (sur Jn 19,34; *PG* 74, 677) : « De son côté jaillit du sang mêlé d'eau. Par cela, Dieu nous

[78] Gebremedhin, *Life-Giving Blessing*, p. 41. L'article de Chadwick cité est Henry Cha - wick, *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*, in *JTS* n.s. 2, p.155.

[79] Il est notable que dans ce texte, Jean Chrysostome intervertit l'ordre du sang et de l'eau, et cela pour une raison théologique, le baptême devant précéder l'Eucharistie : « Cette eau était le symbole du baptême et le sang celui des mystères. C'est pourquoi l'évangéliste ne dit pas [sic!] : *Il en jaillit du sang et de l'eau ;* mais l'eau jaillit d'abord et ensuite le sang, car d'abord vient le baptême et ensuite les mystères » (p. 160). C'est sans doute pour cette raison aussi que la traduction bohaïrique de Jn 19,34 a fait la même inversion. Cf. le commentaire ci-dessus, point « k » et n. 41.

donnait une figure et comme le gage de l'Eulogie mystique et du saint baptême ».

(d) Augustin, *De Civitate Dei*, xxii, 17 : « De son côté jaillirent du sang et de l'eau, que nous savons être les sacrements par lesquels l'Église est édifiée ».

(4°) L'attribution, au § 6, de la consécration (exprimée à l'aoriste) à la parole du Verbe est parallèle à divers passages de l'anaphore de Grégoire elle-même[80]. On peut encore mettre ces passages en parallèle avec la Lettre 171, § 3, de Grégoire de Nazianze, adressée à Amphiloque d'Iconium : Ἀλλ', ὦ θεοσεβέστατε, μὴ κατόκνει καὶ προσεύχεσθαι καὶ πρεσβεύειν ὑπὲρ ἡμῶν, ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν Λόγον, ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικόν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος [81], et d'autres, comme l'*Apologie* de Justin I, 66, 2 (PG 6,1, 428) : οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν [82] Ce thème a été traité par GER p. 232-236, et apparaît chez d'autres Pères de l'Église encore[83].

Ces remarques nous invitent à prendre au sérieux l'idée que cette prière de la fraction a dû être rédigée en grec, à haute époque, puis traduite en copte (sans doute d'abord en sahidique). La question de savoir si elle est « originale » en présuppose certaines autres qui n'entrent pas dans le cadre du présent article, ni d'ailleurs dans celui de nos recherches personnelles : de quelle époque date l'anaphore de Grégoire si elle n'est pas de Grégoire de Nazianze lui-même[84]? comprenait-elle dès l'origine une « prière de la

[80] Cf. GER l. 142-146 (p. 32), et l. 197-203 (p. 34 ss); EUCH 1902, p. 490 et 498-499; HAM § 150-153 (p. 34), et 189-191 (p. 40) : le Verbe est celui qui a institué l'eucharistie par sa parole, nous donnant de participer à son Corps et son Sang, c'est Lui qui l'accomplit par sa présence « mystique » (non visible, mais réelle), et c'est encore Lui qui envoie l'Esprit-Saint, lequel sanctifie et transforme les oblats en Corps et Sang du Christ.

[81] Gallay, *Lettres Grég. Naz*, II, p. 61, dont voici la traduction : « Cependant ne te lasse pas, très pieux ami, de prier et d'intercéder pour nous chaque fois que par ton verbe tu attires le Verbe, chaque fois que tu partages, d'une division qui n'est point sanglante, le corps et le sang du Maître, en ayant ta voix pour glaive », ce qui fait bien sûr allusion à l'eucharistie célébrée par l'évêque Amphiloque.

[82] Selon Munier, *Apologie* (trad.), p. 87 (et notes, p. 285 s), le paragraphe tout entier d - vient : « ... mais, de même que Jésus-Christ notre Seigneur, fait chair par la vertu du Logos de Dieu, eut chair et sang pour notre salut, de même, la nourriture « eucharistiée » par un discours de prière qui vient de lui — nourriture dont notre sang et nos chairs sont nourris moyennant une transformation — est précisément, d'après ce que nous avons appris, la chair et le sang de ce Jésus fait chair ».

[83] Par ex. Ps-Denys, *Hérarchie ecclésiastique*, III, § 12, parlant de l'eucharistie.

[84] On sait que, à côté de caractéristiques qui convenaient à Grégoire, Gerhards retro - vait dans cette anaphore pas mal d'éléments propres à la situer plutôt au V[e] siècle (GER p. 244-247), et suggérant une relation avec Proclus de Constantinople († 446). On verra plus loin (§ 13, 5°) qu'un passage de la seconde prière de la fraction concorde avec les écrits de ce

fraction» (laquelle est, jusqu'à nouvel ordre, propre à la tradition égyptienne, du moins sous la forme avancée ici, comme introduisant le *Notre Père* et n'ayant pas de rapport avec le μελισμός ou division de l'Agneau consacré)? Quoi qu'il en soit de l'histoire primitive de cette prière, cela nous invite à nous tourner à présent vers son *alia*, la formule alternative présente dans les manuscrits et les éditions anciennes, pour voir ce qu'elle pourrait nous apprendre.

9. *Un désir de recherche dogmatique? La prière Qui es, qui eras...*

On sait en effet que Hammerschmidt, d'ailleurs chaleureusement soutenu par le P. Engberding[85], estime que la prière *Qui es, qui eras...*, laquelle vient en premier lieu dans le ms. P, et donc aussi dans l'édition de Renaudot (mais n'est pas attestée en copte bohaïrique, et donc manque dans tous les missels actuellement en usage), serait une composition postérieure, rédigée en vue de mettre en valeur, contre les adversaires chalcédoniens, la christologie défendue par l'Église copte[86]. Nous y reviendrons plus loin (§ 14). Il semble utile de la republier ici, car l'édition de Renaudot est malheureusement entachée de plusieurs erreurs, dont une au moins (qui est d'ailleurs présente seulement dans la réimpression de 1847, la plus citée) est lourde de conséquences, du fait qu'elle escamote une négation. En outre, nous présentons en parallèle le texte copte sahidique du «Grand euchologe», tout incomplet qu'il soit (la fin manque), d'après l'édition de Lanne, *Mon. Bl.*, pour faire ressortir le parallèle sur la partie commune[87]. La traduction qui suivra, avec quelques commentaires, permettra, nous semble-t-il, d'y voir un peu plus clair.

Précisons d'abord que cette prière est attribuée au patriarche Sévère dans Z 100, alors que le ms. P, fol. 100r-104r (il n'y a pas de fol. 101) — le seul à notre connaissance qui porte ce texte grec, d'ailleurs accompagné

même Père de l'Église. La question reste ouverte, mais il y a des pistes à suivre.

[85] Cf. Engberding, *c. r. Hammerschmidt*, p. 136, point «c / aa».

[86] Cf. HAM, p. 156-163 (conclusion : p. 162). Il a malheureusement utilisé le texte grec de REN, et encore dans la réimpression de 1847, dont il ignorait qu'il contient pas mal de fautes (voir ci-après notre réédition). — Comme pour *Benedictus es*, cette prière ne figure pas dans Brightman, *LEW*.

[87] Nous n'avons pas la reproduction de ce folio, mais nous constatons que MacCoull, *Severus*, qui a vérifié le ms., donne exactement le même texte que Lanne, *Mon. Bl.*, sauf à la fin de la l. 18 (= l. 21 chez Lanne = §10 ci-après) où, au lieu de ⲉϥϫⲓ[ⲕ, elle lit ⲉϥϫⲏ[ⲕ, leçon meilleure et que nous adoptons, d'autant plus qu'elle répond au grec (τελείως) et s'intègre bien au texte. La transcription de K. Zentgraf dans *Oriens christianus*, 43 (1959), p. 86-87 contient plusieurs divergences, qui doivent être de simples erreurs et ne méritent pas qu'on s'y attarde.

d'une traduction arabe presque complète[88] — n'en dit rien : il lui donne simplement le titre de «prière de la fraction» (εὐχὴ τῆς κλάσεως). Nous en avons vérifié le texte grec sur la reproduction de P. Pour limiter les notes infrapaginales, voici les corrections apportées au texte publié par REN, p. 114-116 (éd. 1847, p. 105-106) :

p. 114, l. 2 (105, l. 2) : [§ 1] ἐν δεξιᾷ P (non ἐν δεξία)
p. 115, l. 4 (105, l. 7) : [§ 4] ὁ πρὸ πάντων αἰώνων P (non τὸ πρὸ πάντων αἰώνων)
l. 15 (106, l. 7-8) : [§ 8] τελείως P (non τελέως)
(106 l. 7-8) : [§ 9] οὐ κατὰ μετάστασιν P (non καὶ κατὰ μετάστασιν)[89]
l. 17 (106, l. 10) : [§ 10] ἑνώσας ἑαυτοῦ καθ'ὑπόστασιν P (non ἑνώσας ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν)
l. 22 (106, l. 15) : [§ 12] ὁμοούσιος τῷ πατρὶ P (non ὁμοούσιος πατρὶ)
l. 28 (106, l. 21-22) : [§ 14] μία δεσποτεία P (non μία δεσπότεια)
dern. l. (106, l. 25) : [§ 15] ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου P (non ὑπὸ Ποντίου Π.)
p. 116, l. 4 (106, l. 30) : [§ 17] ἐν δεξιᾷ P (non ἐν δεξίᾳ)

10. *La prière Qui es, qui eras.... Textes grec et copte*[90]

REN 114-116 [105]	MON.BL 370, l. 3-27
Εὐχ(ὴ) τῆς κλάσεως	ⲟⲙⲟ(ⲓⲱⲥ) ⲕⲗⲁⲥⲙⲁⲧⲓⲍⲉ. ⲡⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲭⲏⲥ ⲥⲉⲩⲏⲣⲟⲥ
[1] Ὁ ὤν, ὁ ἦν, ὁ ἐλθών, καὶ πάλιν ἐρχόμενος, [2] ὁ ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς καθήμενος· [3] ὁ ἄρτος ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ, [4] ὁ μέγας ἀρχιερεύς, ὁ ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας ἡμῶν·	[1] ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲡⲁⲓ ⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲡⲉⲧⲉⲛϥ̄ϣⲟⲟⲡ ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁϥⲉⲓ. ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ϥⲛⲏⲩ· [2] ⲡⲁⲓ ⲉⲧϩⲙⲟⲟⲥ ⲛⲥⲁ ⲟⲩⲛⲁⲙ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ [3] ⲡⲟⲉⲓⲕ ⲙⲙⲉ ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡϫⲓⲥⲉ ⲛⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁϥϯ ⲡⲱⲛϩ ⲛⲙⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ. [4] ⲡⲉⲓⲛⲟϭ ⲛⲁⲣⲭⲓⲉⲣⲉⲩⲥ, ⲡⲁⲣⲭⲏⲅⲟⲥ ⲙⲡⲉⲛⲟⲩϫⲁⲓ.
[5] τὸ φῶς ἀληθινὸν, ὁ πρὸ πάντων αἰώνων· [6] ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ τοῦ ἰδίου σου πατρός· [7] ὁ εὐδοκήσας καὶ καταξιώσας κατελθεῖν ἐκ τῶν ὑψωμάτων τοῦ οὐρανοῦ, [8] ἐκ κόλπων τοῦ ἀπροσίτου φωτός, καὶ ἀληθινοῦ καὶ ἀοράτου μόνου πατρός.	[5] ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲛⲁⲗⲩⲑⲓⲛⲟⲛ ⲡⲉⲧϩⲓϫⲛ ⲛⲁⲓⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ. [6] ⲁⲩϫⲡⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲡⲉⲓⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲭⲁⲣⲁⲕⲧⲏⲣ ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲱⲧ, [7] ⲡϩⲏⲛⲉ ⲛⲧⲁϥϯ ⲙⲁⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲁϥⲣⲁ ⲕⲁⲧⲁⲝⲓⲟⲩ ⲁϥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡϫⲓⲥⲉ ⲛⲧⲉ ⲛⲉⲓⲡⲏⲩⲉ [8] ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲕⲟⲩⲛϥ ⲙⲡⲉⲓⲁⲧϩⲱⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲉ⟨ⲓ⟩ ⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ ⲛⲁⲧⲙⲟⲩ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.

[88] Un court passage (§ 10-12) n'a pas été traduit en arabe ; cela arrive aussi ailleurs dans ce ms.

[89] Faute propre à la réimpression de 1847 ; l'édition originale de 1716 est correcte à cet endroit.

[90] Les allusions bibliques et autres parallèles seront mentionnés avec la traduction.

[9] Σαρκωθεὶς δὲ ἐκ πνεύματος ἁγίου, καὶ ἐκ τῆς πανενδόξου, ἀχράντου, ἁγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, [10] καὶ τελείως ἐνανθρωπήσας οὐ κατὰ μετάστασιν τὴν ἀνθρωπότητα ἀναλλοιώσας, [11] ἑνώσας ἑαυτοῦ καθ' ὑπόστασιν[91], ἀφράστως καὶ ἀπερινοήτως, ἀτρέπτως δὲ καὶ ἀσυγχύτως, ψυχὴν ἔχουσαν λογικήν τε καὶ νοεράν·	[9] ⲁϥϫⲓ ⲥⲁⲣⲝ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲛⲧⲁⲧϣⲓⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲟⲩⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲉϥⲟⲩⲁⲁⲃ ϩⲛ ⲧⲉⲑⲉⲟⲇⲱⲕⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲧ⟨ⲁ⟩ⲉⲓⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙ̄ⲙⲁⲥⲛⲟⲩⲧⲉ [10] ⲁⲥϫⲡⲟϥ[92] ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧⲥ ⲁϥⲣ ⲣⲱⲙⲉ ⲉϥϫⲏ[ⲕ][93] ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲕⲁⲧⲁ ⲗⲁⲁⲩ ⲁⲛ ⲛϭⲓ ⲛⲟⲩⲱⲧⲃ ⲏ ϣⲓⲃⲉ ⲏ ⲡⲱⲱⲛⲉ. [11] ⲉⲁϥⲁⲁϥ ⲟⲩⲁ ⲛⲙⲙⲁⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲟⲩϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛⲁⲧⲧⲁⲕⲟ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧⲉⲓⲙⲉ ⲉⲣⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧϣⲧⲟⲣⲧⲣ·
[12] οὕτως προῆλθες ἐξ αὐτῆς θεανθρωπωθείς, [13] ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. [14] Οὐ δύο πρόσωπα οὖν, οὐδὲ δύο μορφὰς ἤγουν, οὐδὲ ἐν δυσὶ φύσεσι γνωριζώμενος, [15] ἀλλ' εἷς θεός, εἷς κύριος, μία οὐσία, μία βασιλεία, μία δεσποτεία, μία ἐνέργεια, μία ὑπόστασις, μία θέλησις, μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη καὶ προσκυνουμένη·	[12] ⲧⲁⲓⲛⲧⲁϥϫⲓⲧⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ ⲑⲏ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϩⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲉⲓ ϩⲁⲅⲓⲁ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲉⲟⲩⲣⲛ . . . (la fin manque)

[16] Σταυρωθεὶς δέ ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ὁμολογήσας τὴν καλὴν ὁμολογίαν· [17] παθὼν καὶ ταφεὶς καὶ ἀναστὰς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ [18] καὶ ἀνελθὼν εἰς οὐρανούς, καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης τοῦ πατρός,

[19] πατήσας τὸν θάνατον, καὶ τὸν ᾅδην σκυλεύσας, συντρίψας πύλας χαλκᾶς, καὶ μόχλους σιδηροῦς συνθλάσας, [20] καὶ τὸν αἰχμάλωτον Ἀδὰμ ἀνακαλεσάμενος ἐκ φθορᾶς, καὶ ἡμᾶς ἐλευθερώσας ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου δουλείας.

[21] Δι' ὃ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε φιλάνθρωπε ἀγαθέ, καταξίωσον ἡμᾶς ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ τολμᾶν ἀφόβως ἐπιβοᾶσθαι τὸν πάντων δεσπότην ἐπουράνιον θεόν πατέρα ἅγιον, καὶ λέγειν· ⟨Πάτερ ἡμῶν...⟩

11. *Traduction*

REN 114-116 [105]	MON.BL 370, l. 3-27 (*des. mut.*)
Prière de fraction	De même, (prière de) fraction (du) patriarche Sévère[94].
[1] Toi qui es, qui étais, qui es venu et qui viendras à nouveau[95], [2] qui sièges à la droite du Père[96], [3] pain descendu du ciel et qui donnes la vie au monde[97], [4] souverain grand-prêtre et initiateur de notre salut[98],	[1] Le Christ notre Sauveur, qui est, qui était, qui est venu, (et) qui vient à nouveau[99], [2] lui qui siège à la droite du Père, [3] pain véritable qui est sorti d'au-dessus de tous les éons[100], a donné la vie aux croyants qui ont la foi. [4] Ce grand-prêtre, le principe de notre salut,
[5] lumière véritable, toi (qui es) avant tous les siècles[101], [6] toi qui es le resplendissement de la gloire et l'empreinte de l'hypostase de ton propre Père[102]. [7] (Toi) qui as bien voulu et daigné de-	[5] la lumière véritable qui est au-dessus de tous les éons, [6] est né de la lumière, ressemblance et empreinte de Dieu le Père, [7] parfum qui a plu et a été agréé[103] ; il est descendu des hauteurs de

[91] Ce passage est difficile, et l'on suggérera plus loin (n. 108, et § 13, 1°, *in fine*) deux corrections possibles ; pour notre part, nous avons tenu à conserver le texte du manuscrit.

[92] Vu ce qui suit, ⲁⲩϫⲡⲟϥ aurait sans doute été préférable (cf. n. 112 ci-dessous).

[93] Voir la note 87 ci-dessus.

[94] Voir plus loin (§ 12) le commentaire à propos de ce titre. — NB : les références scripturaires mises en note à la traduction du texte grec ne sont pas répétées pour la traduction du copte.

[95] Cf. Rev 1,4 (ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος) ; 1,8 ; 4,8 ; ainsi que 11,17. Bien entendu, ὁ ὢν fait référence à la divinité de Jésus (cf. Ex 3,14), ὁ ἦν à sa présence avant l'Incarnation, ὁ ἐλθών (qui ne figure pas dans l'Apocalypse) à l'Incarnation elle-même, et πάλιν ἐρχόμενος à sa seconde venue à la fin des temps.

[96] Cf. Eph 1,20 (aussi Col 3,1 ; Heb 1,3 etc.) ; Rev 3,21 ; ainsi que le Credo, qui en dérive (καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρός· καὶ πάλιν ἐρχόμενον...).

[97] Jn 6,33 ; et surtout 6,41 et 6,51. Le copte ajoute à la citation l'adjectif « véritable » : cf. Jn 6,32. Jn 6,33 est cité aussi par Cyrille, *QUX*, 776d, l. 25-29 (SC 97, p. 508).

[98] Cf. Heb 4,14 (ἀρχιερεὺς μέγας) et 2,10 (ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας [ἡμῶν]).

[99] MacCoull, *Severus*, interprète ces premiers mots comme un vocatif, avec passage de la 2ᵉ à la 3ᵉ personne, ce qui est possible du point de vue grammatical (Till, § 96 et 97). Sans doute a-t-elle raison, car cela correspond au grec, mais c'est d'autant plus difficile à rendre en français que les verbes coptes successifs sont à la 3ᵉ personne, contrairement à ce qui se passe en grec.

[100] Cf. Eph 1,21 : ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ... Ici et au § 5, le copte doit sans doute se traduire « au-dessus de tous les éons » (être spirituels) et non « au-dessus de tous les siècles », ce qui n'aurait guère de sens (cf. MacCoull, *Severus*, p. 195 s, qui cite le Ps-Denys). C'est probablement encore à ces « éons » que renvoie le démonstratif au § 7, lorsqu'il est question de « les hauteurs de *ces* cieux ». Dans les deux cas, § 5 et § 7, le grec est différent : au § 5 il semble bien citer le Credo, dans le sens de « siècles » (voir la note suivante) ; au § 7, le grec n'a pas le démonstratif.

[101] Cf. Jn 1,9 (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν), Ps 54,20 (ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων), Ps 144,13 (βασιλεία πάντων τῶν αἰώνων), Credo (γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων), *Formula unionis* (C.Œ.D., p. 69, l. 41 à 70, l. 4 : θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα...) ; Sévère d'Antioche, cité par Lebon, *Christologie syr.*, p. 441, n. 61 (de *Antijulianistica* 1, éd. Sanda, 90) : « ... le Fils et Verbe de Dieu, qui est avant tous les siècles, s'est, à la fin des temps, sans aucun changement et conversion, fait chair et homme du Saint-Esprit et de la Mère de Dieu toujours Vierge Marie ».

[102] Heb 1,3 (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) ; cité aussi par Cyrille, *QUX*, 718c, l. 22-23 (PG 1261 B ; SC 97, p. 314), etc. (cf. MacCoull, *Severus*, p. 193, n. 16).

[103] MacCoull, *Severus*, p. 193, n. 17, souligne l'importance que pouvaient revêtir les odeurs. On notera que les deux verbes semblent influencés par le dialecte du Fayoum (ou par le bohaïrique), puisque ϯ ⲙⲁⲧⲉ dans le sens de « plaire », tout comme la forme ⲣⲁ de ⲉⲓⲣⲉ, sont classées « BF » dans le dictionnaire de Crum. La seule présence du mot « parfum » dans le sahidique change le sens de la phrase, car sans lui on pourrait traduire le copte de la même manière que le grec correspondant ; était-il présent dans l'original?

scendre des hauteurs du ciel[104], [8] du sein de la lumière inaccessible, et du seul vrai et invisible Père[105],

[9] ayant pris chair de l'Esprit Saint et de notre sainte dame, la toute-glorieuse, immaculée Mère de Dieu et toujours vierge Marie[106], [10] et t'étant incarné de manière parfaite[107], ce n'est pas en la changeant que tu as rendu l'humanité immuable, [11] (mais) en l'ayant unie selon ta propre hypostase[108], de manière ineffable et incompréhensible, sans changement ni confusion[109], (en une nature humaine) munie d'une âme (à la fois) rationnelle et intellectuelle[110];

ces cieux, [8] du sein de cet ⟨être⟩ inaccessible, ce Dieu véritable et immortel.

[9] Sans changement, il a pris chair de l'Esprit Saint[111] dans la sainte Theotokos, la toujours vierge Marie, la Mère de Dieu. [10] Il est né d'elle[112], il s'est fait homme parfait, sans aucune mutation, ni changement ni transformation. [11] s'étant uni à nous selon une hypostase incorruptible, inconnaissable et inaltérable.

[104] Cf. Cyrille, *QUX,* 723c, l. 18 (SC 97, p. 330), et le § 3 ci-dessus, citant Jn 6,33; repris aussi dans le Credo (κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν). Cf. aussi un passage (alors encore inédit) de Sévère cité par Lebon, *Christologie syr.*, p. 433, n. 23: « Un donc de cette Essence sublime, un de la Trinité, le Verbe, Dieu de Dieu, est descendu du ciel... ».

[105] Cf. Jn 1,18 (Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, αὐτὸς ἐξεγήσατο); 1 Tim 6,16 (ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται); Jn 17,3 (γινώσκουσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν).

[106] Cf. Credo (σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου). On sait que S. Cyrille tenait spécialement au terme de Θεοτόκος (cf. par ex. *QUX,* 716c et 726b: *SC* 97, p. 310, l. 18 ss et 340, l. 12 ss), et cela revient aussi constamment chez Sévère d'Antioche (cf. par exemple le passage cité à la n. 101 ci-dessus, et d'autres que nous mentionnerons à la fin du § 13, 3°, ainsi qu'à la n. 133).

[107] Cf. Credo (καὶ ἐνανθρωπήσαντα). Que l'Incarnation soit parfaite est souvent répété: voir le commentaire. Ainsi dans la *Formula unionis* (citéé à la n. 101 ci-dessus) et ailleurs.

[108] Si l'on voulait adopter une des deux corrections suggérées plus loin (§ 13, 1°), on d - vrait traduire soit « et t'étant incarné de manière parfaite, sans changer (ton) humanité par l'altération, tu t'es aussi uni toi-même selon l'hypostase », soit « et t'étant incarné de manière parfaite, sans changement, ayant uni à toi, tout en restant immuable, la nature humaine, (d'une union) selon l'hypostase ».

[109] On sait que « sans confusion ni changement » sont deux des quatre adverbes de la définition de foi de Chalcédoine. Mais on les trouve déjà dans les œuvres de S. Cyrille: voir ci-dessous, § 13, 2°.

[110] Cyrille précise aussi que l'humanité assumée par le Verbe de Dieu était douée d'une âme (humainement) intelligente, position entièrement assumée aussi par Sévère d'Antioche; voir plus loin (§ 13, 3°), ainsi que la fin de la n. 138.

[111] MacCoull, *Severus*, p. 193, n. 21, remarque que l'on a en copte l'article indéfini. C'est exact et, à notre avis, cela montre justement que le copte a été traduit servilement du grec, où la formule ἐκ πνεύματος ἁγίου est celle du Credo, sans article, comme cela arrive régulièrement en grec quand on parle de l'Esprit Saint comme d'une personne divine (ainsi dans Πατήρ, Υἱός, Ἅγιον Πνεῦμα).

[112] MacCoull, *Severus*, traduit très littéralement « She brought him forth from herself »;

[12] c'est ainsi que tu es sorti (de la vierge Marie), (toi le) Dieu fait homme. [13] égal au Père selon la divinité, égal à nous selon l'humanité[113]. [14] Ce n'est donc pas en deux personnes, ni en deux formes, ni en deux natures que tu t'es fait connaître[114], [15] mais un seul Dieu, un seul Seigneur, une seule substance, une seule royauté, une seule souveraineté, une seule énergie, une seule hypostase, une seule volonté, une seule nature, incarnée et adorée, du Dieu-Verbe[115].

[12] Il l'a prise des entrailles très saintes[116] de cette sainte Marie . . . *(la fin manque)*

[16] Crucifié sous Ponce Pilate et ayant rendu témoignage à la vérité dans une belle profession de foi[117], [17] tu souffris, fus mis au tombeau et ressuscitas le troisième jour. [18] Monté aux cieux, tu t'es assis à la droite de la grandeur du Père[118],

[19] ayant triomphé de la mort[119], dépouillé l'enfer, brisé les portes d'airain et fait sauter les verrous de fer[120], [20] tu as rappelé de la corruption Adam, le prisonnier, et tu nous as délivrés de la servitude de l'ennemi.

[21] C'est pourquoi nous te prions et te supplions, (toi qui es) bon et ami des hommes, rends-nous dignes d'oser, d'un cœur pur, t'appeler sans crainte, (toi) le maître de tous, le Dieu du ciel, le Père saint, et de dire: ⟨Notre Père...⟩

nous croyons qu'il faudrait plutôt corriger ⲁⲥϫⲡⲟϥ en ⲁⲩϫⲡⲟϥ, « il est né », « il a été èngendré » (cf. ci-dessus, n. 92).

[113] Cette formule, qui pourrait passer pour une citation textuelle de la définition de foi de Chalcédoine, se trouve en fait déjà dans une homélie de Proclus, et elle revient chez Sévère d'Antioche. Voir plus loin, § 13, 5°.

[114] Ce § 14 semble dirigé contre la déclaration de Chalcédoine. Voir plus loin, § 13, 6°.

[115] Termes que l'on retrouve dans les œuvres de S. Cyrille d'Alexandrie, et bien sûr aussi chez ses disciples: voir plus loin, § 13, 7°.

[116] Litt.: « du sein (ϩⲏ) saint en toutes choses » = πανάγιος.

[117] Litt.: « ayant confessé la belle confession sous Ponce Pilate »; cf. 1 Tim 6,13: Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν. Cf. la confession avant la communion (REN p. 83-84 [éd. 1847, p. 79-80]): Καὶ ἐμαρτύρησε ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν.

[118] § 16-18: cf. le Credo, ainsi que sa source, Heb 1,3 (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς) et Heb 8,1 (ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς).

[119] Litt.: « ayant piétiné la mort » πατήσας τὸν θάνατον, ce qui rappelle bien entendu le tropaire pascal (θανάτῳ θάνατον πατήσας).

[120] Cf. Ps 106,16: ὅτι συνέτριψεν πύλας χαλκᾶς, καὶ μόχλους σιδηροῦς συνέκλασεν, et Is 45,2: θύρας χαλκᾶς συντρίψω καὶ μοχλοὺς σιδηροῦς συγκλάσω. Cette double citation est souvent reprise par la liturgie (e.g. la doxologie de Pâques et du temps pascal) et la littérature patristique pour décrire l'œuvre du Christ dans sa descente aux Enfers ou sa Résurrection (e. g. Ps-Chrysostome PG 52, 797, *Sermo III in Ascensionem*; Grégoire de Naziance PG 35, 545, *Oratio IV, In Iulianum I*; Ps-Athanase PG 28, 240). Souvent aussi ces portes d'airain brisées sont représentées au bas de l'icône de la Résurrection.

12. *Une prière de Sévère d'Antioche?*

La version copte, attestée par Z 100, unique témoin copié à la fin du Xe siècle[121], attribue cette prière au patriarche Sévère d'Antioche (vers 456-538), qui passa de longues années en Égypte et marqua de manière indélébile l'Église copte. Quoiqu'il ne soit pas dans notre propos de le démontrer, faute de familiarité avec l'œuvre de Sévère, il semble bien que le vocabulaire et les idées véhiculées par ce texte tendent à corroborer cette attribution.

On sait d'abord qu'une anaphore, conservée intégralement en syriaque et partiellement en copte, lui est attribuée, ainsi que diverses autres prières. L'anaphore (*CPG* 7073) a été publiée par Codrington en 1939 dans les *Anaphorae Syriacae*, et un fragment de sa version copte figure dans Z 100, p. 101-102 et 105-108 du manuscrit[122].

La prière de la fraction mentionnée par *CPG* 7078 (3) parmi les œuvres de Sévère, authentiques ou non, est en fait celle qui accompagne la « Liturgie de saint Marc »[123], et est attestée uniquement en copte bohaïrique. Toutefois, elle a existé jadis en sahidique et figurait dans Z 100, où son *incipit*, seul, s'y trouve encore[124]. En revanche, la prière de fraction mentionnée en note dans *CPG* 7078 (3) (« Alia oratio exstat in cod. Paris. copt. 129[20], f. 133 ») est celle dont nous traitons ici (*Qui es, qui eras...* , publiée par Lanne, *Mon. Bl.*, p. 370, l. 3-27, = p. 182 du ms.)

On remarquera de manière générale que, dans Z 100, les prières de la fraction étaient présentées de manière totalement indépendante de l'anaphore ; comme dans la liturgie copte actuelle, elle servaient à introduire le *Notre Père*, plutôt qu'à accompagner la fraction du pain consacré à l'instar de ce qui se fait dans les liturgies syriennes : les quelques prières de fraction conservées par Z 100 sont, tout comme celles de Basse Égypte, des oraisons à caractère théologique et ne font guère d'allusion au *melismos* ou division de l'« agneau » (pain consacré) en diverses parties[125].

[121] Ce ms. « Z 100 » (cf. n. 6) avait été daté « entre le Xe et le XIe siècle » par Lanne, *Mon. Bl.*, p. 273. Cette datation est pleinement confirmée, à partir d'arguments paléographiques, par Suciu, *Datation Grand Euchologe* (nous remercions l'auteur de nous l'avoir communiqué anticipativement). En effet, le scribe qui a copié ce « grand euchologe » a aussi laissé ailleurs un colophon daté de l'an 706 des martyrs = 990 A.D., ce qui coupe court à toutes les discussions en situant sa période d'activité, et élimine les datations tardives qui avaient été proposées.

[122] Éd. Lanne, *Mon. Bl.*, p. 312-322.

[123] Inc. : *Deus qui praelegisti nos ad dignitatem filiorum* ; elle porte le sigle « C » dans notre inventaire, comme Cyrille, nom de cette anaphore dans la tradition copte actuelle.

[124] Cf. Lanne, *Mon. Bl.*, p. 390, l. 24 (texte non identifié par l'éditeur).

[125] Dans Z 100, la plupart de ces prières sont incomplètes. La première d'entre elles, co - rectement identifiée par dom Lanne comme la prière de la fraction de l'anaphore syriaque de Timothée d'Alexandrie (Lanne, *Mon. Bl.*, p. 285), répond elle aussi aux caractéristiques des prières de la fraction coptes et non pas à celles de la liturgie syriaque ; cela donne à penser que l'original était bien égyptien, quoique ce soit en syriaque qu'elle a été conservée. — La seule « prière de la fraction » copte dont la finale n'introduirait pas le *Notre Père* serait la prière acéphale portée par un feuillet isolé de Z 100 : Lanne, *Mon. Bl.*, p. 390. Mais nous la soupçonnons fort d'être une « introduction à la prière de la fraction » (*muqaddama' al-qisma*), plutôt qu'une prière de la fraction proprement dite, d'autant plus qu'elle semble contenir une allusion au *Notre Père* qui suivra (immédiatement ou plus tard) : cf. lignes 11 et 16.

Pour en revenir à notre prière *Qui es, qui eras...* dont il est question, son ancienneté a été récemment mise en question par Leslie MacCoull, *Severus*, qui voudrait l'attribuer plutôt à Sévère ibn al-Muqaffa', célèbre évêque copte du Xe siècle (né vers 910, mort après 987 A.D.) ; de notre point de vue, la datation définitive de cet euchologe avant la fin du Xe siècle s'y oppose formellement, puisqu'il est clair que les prières qui y figurent ont déjà une assez longue histoire derrière elles. Quoi qu'il en soit, les arguments de L. MacCoull peuvent être utiles à une meilleure compréhension du texte, et nous avons essayé de les rencontrer, soit dans les notes à la traduction, soit dans les lignes qui vont suivre.

(a) la rubrique

On commencera par le titre. L. MacCoull, qui est une excellente papyrologue, avance (p. 194) que les formes verbales en -ίζειν sont relativement tardives ; c'est sans aucun doute exact pour κλασματίζειν, quoique ce type de formation mophologique se rencontre déjà dans le Nouveau Testament (Blass-Debrunner, § 108, 3°). Elle souligne aussi la bizarrerie du titre : ⲞⲘⲞ(ⲒⲰⲤ) ⲔⲖⲀⲤⲘⲀⲦⲒⲌⲈ ⲠⲠⲀⲦⲢⲒⲀⲢⲬⲎⲤ ⲤⲈⲨⲎⲢⲞⲤ là où on aurait attendu ⲞⲘⲞ(ⲒⲰⲤ) ⲠⲔⲖⲀⲤⲘⲀⲦⲒⲌⲈ Ⲙ̄ⲠⲠⲀⲦⲢⲒⲀⲢⲬⲎⲤ ⲤⲈⲨⲎⲢⲞⲤ — et elle le considère donc comme une phrase verbale (« Likewise, there breaks / fractions the patriarch Severus ») parce qu'il est dépourvu d'article et de particule de liaision. Nous ne pensons pas, néanmoins, qu'il faille en faire une phrase verbale, car d'autres rubriques de ce ms. sont traitées de même, par exemple par ex. ⲞⲘⲞ(ⲒⲰⲤ) ⲔⲖϪⲀⲠⲈ ⲚϩⲀⲎ. ⲦⲀⲠϢⲎⲢⲈ ⲦⲈ = « De même, dernière (prière) d'inclinaison de la tête. Elle est du Fils » (Lanne, *Mon. Bl.*, p. 376)[126]. Quoi qu'il en soit, rien ne dit que le titre de cette prière dans Z 100 vienne vraiment de l'auteur de la prière. Dans la version grecque, on lit simplement Εὐχ(ὴ) τῆς κλάσεως « prière de la fraction ». Parmi les autres prières de la fraction contenues dans Z 100, seules les deux attribuées à Sévère d'Antioche ont conservé leur rubrique, ce qui nous prive d'une com-

[126] Il serait certes intéressant d'étendre l'enquête à d'autres euchologes sahidiques, mais cela excéderait le cadre du présent article. On ne perdra pas de vue, dans ce cas, que les rubriques ont probablement été traduites du grec en copte.

paraison possible ; mais on constate que l'euchologe copte de Louvain, très archaïque (VIIe siècle?), introduit son unique prière de la fraction (très brève) par la rubrique : « La prière du Notre Père », sans plus[127]. Donc, à supposer même que la rubrique de Z 100 ne puisse être antérieure au IXe siècle, ainsi que l'affirme L. MacCoull à cause de la forme ⲕⲗⲁⲥⲙⲁⲧⲓⲍⲉ et des problèmes syntaxiques du copte, cela n'affecterait pas la date de la prière de la fraction elle-même, qui en est indépendante. En revanche, bien sûr, cela nous contraint à diminuer la valeur du témoignage que nous apporte ce titre, puisqu'il n'est pas sûr que l'attribution à Sévère remonte à l'Antiquité.

(b) la version grecque semble bien être antérieure au copte sahidique

Un autre élément capital, de notre point de vue, est l'existence du témoin grec, même si le manuscrit qui le porte est du XIVe siècle. En effet, non seulement le grec de cette prière *Qui es, qui eras...* paraît excellent, et semble original, mais le copte qui lui fait face présente, lui, quelques additions qui nous paraissent secondaires : ⲙⲙⲉ au § 3, ⲡϩⲏⲛⲉ au § 7, ainsi que l'article indéfini à ⲡⲛⲉⲩⲙⲁ (§ 9).

En outre, il n'est pas difficile de constater, comme on le montrera ci-dessous, que le vocabulaire employé dans la version grecque de notre prière correspond à celui de S. Cyrille, toujours en grec bien sûr, ce qui renforce les chances qu'il soit authentique, puisque les œuvres de Cyrille ont servi de point de référence en Égypte.

Sans s'arrêter en si bon chemin, il semble également possible de montrer que les thèmes de cette prière sont ceux que soulevait Sévère d'Antioche. On sait que les œuvres de ce dernier n'ont guère été conservées en grec que de manière fragmentaire, mais elles sont largement préservées par la tradition syriaque, et un peu aussi en copte. Malgré ce handicap, un certain nombre de termes techniques récurrents ont été identifiés en grec, notamment grâce aux fragments conservés. Et on retrouve précisément plusieurs de ces termes-là dans notre prière.

13. *Quelques remarques sur le texte grec de notre prière.*

Quoiqu'il n'entre pas dans notre propos d'analyser en détail cette prière, l'établissement du texte, ainsi qu'un questionnement élémentaire sur son auteur et sa date possible, nous ont amené à recueillir divers éléments,

[127] J. Doresse - E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile* (= *Bibliothèque du Muséon*, 47), Louvain 1960 (pour la date, voir p. 4-5). La prière de la fraction qui se trouve dans ce ms. porte le n° 24 dans notre inventaire.

dont il serait dommage de ne pas faire état, en attendant que d'autres chercheurs approfondissent la question.

De manière générale, le vocabulaire de notre prière s'inscrit dans la ligne des écrits de saint Cyrille, comme cela a déjà été souligné[128] — sans préjudice, bien sûr, des expressions reprises à l'Écriture sainte, au *Credo*, ou à d'autres écrits patristiques. Leur présence offre, certes, un *terminus post quem*, mais pas une datation sûre, puisque ces termes sont devenus des *leitmotive* de la théologie alexandrine. On peut aussi relever que notre prière semble bien contenir au moins deux *hapax legomena*, à savoir ἀναλλοιώσας et θεανθρωπωθείς. Citons à présent quelques autres extraits, pour éclairer les aspects christologiques.

(1°) Le premier passage concerne les § 10-11, pour lesquels le manuscrit unique P porte : καὶ τελείως ἐνανθρωπήσας οὐ κατὰ μετάστασιν τὴν ἀνθρωπότητα ἀναλλοιώσας, [11] ἑνώσας ἑαυτοῦ καθ' ὑπόστασιν, ἀφράστως καὶ ἀπερινοήτως, ἀτρέπτως δὲ καὶ ἀσυγχύτως, ψυχὴν ἔχουσαν λογικήν τε καὶ νοεράν, et où nous avons dû corriger l'édition de REN sur plusieurs points, comme indiqué plus haut. En fait, la première correction (τελείως au lieu de τελέως) ne souffre pas de discussion ; les deux autres, en revanche, ne sont pas dues au hasard, car elles sont liées à des difficultés théologiques.

Ainsi, c'est peut-être intentionnellement que la réimpression de 1847 de REN a écrit, contre le manuscrit et contre l'édition originale de 1716, καὶ κατὰ μετάστασιν, en percevant la difficulté, car c'est la nature divine qui est immuable, et on ne voit guère de raison de souligner que l'humanité n'aurait subi aucun changement (restant sauf, bien sûr, le fait que le Christ a assumé une nature humaine complète, non altérée) ; ce serait plutôt le contraire, puisqu'il nous a libérés du péché. S. Cyrille et ses successeurs soulignent à suffisance l'absence de changement dans sa personne divine[129]. Il faut donc garder la leçon du manuscrit, pensons-nous, à savoir οὐ κατὰ μετάστασιν, et cela bien que le verbe lui-même soit négatif. Il est vrai que celui-ci, ἀναλλοιώσας, est un *hapax*, on l'a déjà dit, et que l'expression est assez malhabile (« ayant inchangé » ; on dirait normalement, selon le sens visé, soit « n'ayant pas changé » soit éventuellement « ayant rendu inchangeable »). Mais on ne voit pas ce que ce passage pourrait signifier

[128] Cf. les notes 97, 102, 104, 106, 109, 110, 115 ci-dessus.

[129] Cf. *Lettre festale* 27 (PG 77, 937 A) : καὶ οὐ μεθεὶς ὅπερ ἦν (ἀμήχανον γάρ· ἔνεστι γὰρ αὐτῷ φυσικῶς τὸ ἀτρέπτως καὶ ἀναλλοιώτως ἔχειν) « Il n'a pas changé ce qu'il était (cela serait impossible, car il lui appartient naturellement d'être immuable et inaltérable) » ; et encore *Sur l'Incarnation du Monogène* (Aubert 694c ; SC 97, p. 238, l. 19-22) : οὔτε μὴν εἰς σάρκα παρενεχθεὶς κατὰ μετάστασιν καὶ τροπήν – ἀναλλοίωτος γὰρ καὶ ἀεὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχων ὁ ἐκ Θεοῦ Λόγος « ... non parce qu'il se serait changé en chair par mutation et transformation : le Verbe de Dieu est immuable, il demeure perpétuellement pareil et le même. »

d'autre que : *le Christ, sans subir aucun changement dans sa divinité, a assumé une humanité pleine et entière, sans non plus altérer celle-ci.* C'est ce tout dernier point, à savoir que l'union hypostatique n'a en rien altéré la nature humaine, qui constitue l'apport particulier de οὐ κατὰ μετάστασιν τὴν ἀνθρωπότητα ἀναλλοιώσας. Cela correspond à diverses affirmations répétées, notamment, par Sévère d'Antioche ; ainsi, dans le *Philalèthe* : « ... nous ne disons [pourtant] pas qu'ont été changées les choses qui ont constitué l'Emmanuel, la divinité et l'humanité »[130].

La formule ἑνώσας καθ' ὑπόστασιν semble propre à Cyrille (cf. *De sancta Trinitate dialogi* [CPG 5216], passim ; *Fragmenta in epistul. Ad Hebraeos*, Pusey 3, p. 395 et 420). À ce propos, Mgr Lebon a écrit : « Sévère ... dit que si saint Cyrille seul a employé l'expression ἑνώσας καθ' ὑπόστασιν, qui ne se rencontre pas formellement chez les Pères antérieurs, il ne s'est pas écarté par là de la foi catholique. Grégoire de Nazianze s'est exprimé en termes équivalents et aujourd'hui tous les amis de la vraie foi reçoivent la formule comme heureuse et comme répondant bien à la pensée des docteurs de l'Église, tandis que l'impie Théodoret l'a rejetée »[131].

De son côté aussi, le ἑαυτοῦ que porte indiscutablement le manuscrit présente une réelle difficulté : notre traduction « selon ta propre hypostase » essaie simplement de rendre compte du texte tel qu'il est transmis, sans prétention à l'exactitude. Cela mériterait sans doute une recherche plus approfondie par un spécialiste de ce genre de textes. Nous nous contenterons de faire état ici de deux corrections possibles qui nous ont été suggérées.

Une première possibilité serait de modifier le ἑαυτοῦ en ἑαυτόν, ce qui permettrait de traduire : « et t'étant incarné de manière parfaite, sans changer (ton) humanité par l'altération, tu t'es aussi uni toi-même selon l'hypostase ». De soi, la correction est assez légère, la confusion entre un -ν et un -υ étant relativement facile en paléographie.

Une seconde hypothèse consisterait à prendre en compte le fait que S. Cyrille emploie régulièrement l'adverbe ἀναλλοιώτως et l'adjectif ἀναλλοίωτος, toujours dans le sens d'un attribut divin de Dieu le Père ou du Verbe, et le plus souvent pour affirmer l'immuabilité de l'élément divin dans le processus de l'Incarnation ; nulle part cela ne s'applique à l'élément humain. Cela peut s'illustrer abondamment[132]. En partant de ce point de

[130] Cité par Lebon, *Christologie syr.*, p. 444 et n. 71. Tout en citant divers passages de Sévère aux p. 443 et 444, Mgr Lebon commente : « Il n'y a, dans l'union, ni confusion, ni changement, ni conversion de la divinité et de l'humanité » (p. 443), et encore : « La négation et le rejet de la confusion et de l'altération se rencontrent encore fréquemment dans son grand ouvrage contre Jean le Grammairien » (p. 444, cf. n. 73).

[131] Lebon, *Christologie syr.*, p. 470, n. 44.

[132] Par ex. *QUX* (Aubert 723ab ; *SC* 97, p. 230) ; *Lettre festale* 27 (PG 77, 937) ; *Sur l'Inca -*

vue-là, on pourrait envisager de corriger ἀναλλοιώσας en ἀναλλοιώτως et ἑαυτοῦ en ἑαυτῷ (cf. n. 91 et n. 108 ci-dessus). Cela donnerait donc : οὐ κατὰ μετάστασιν τὴν ἀνθρωπότητα ἀναλλοιώτως ἑνώσας ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν, ἀφράστως καὶ ἀπερινοήτως, ἀτρέπτως δὲ καὶ ἀσυγχύτως, ψυχὴν ἔχουσαν λογικήν τε καὶ νοεράν, que l'on pourrait traduire : « sans changement ayant uni à toi, tout en restant immuable, la nature humaine, (d'une union) selon l'hypostase... ».

Pour notre part, aucune de ces deux corrections ne nous satisfait vraiment. Nous laissons donc tel quel le texte du manuscrit.

(2°) Dans le même passage, la série de quatre adverbes attire l'attention ; on remarquera toutefois que, dans notre prière, et contrairement à ce qui se passe dans d'autres textes, ils paraissent qualifier uniquement la divinité, puisqu'ils se rapportent tous au Christ qui (étant et restant Dieu) « s'est uni l'humanité » (et non « s'est uni à l'humanité »). Les deux premiers adverbes, ἀφράστως καὶ ἀπερινοήτως sont fréquents chez Cyrille à propos de l'union ; les suivants, ἀτρέπτως δὲ καὶ ἀσυγχύτως « sans confusion ni changement » figurent dans la définition de Chalcédoine : ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως. Mais eux aussi interviennent déjà dans les œuvres de Cyrille :

(a) *QUX*, 777 (SC 97, 511, 34-37) : Πῶς οὐ μᾶλλον ἐνίησι Θεὸς ὢν ὁ Λόγος τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ τὴν ζωοποιὸν ἑαυτοῦ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν, ἑνωθεὶς αὐτῇ καὶ ἰδίαν αὐτὴν ἀποφήνας, ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως καὶ καθ' ὃν οἶδε τρόπον αὐτός ? « Comment le Verbe, qui est Dieu, n'introduirait-il pas mieux encore sa vertu et son opération vivifiantes en sa propre chair, cette chair à laquelle il s'est uni, qu'il s'est appropriée, sans confusion, sans changement, et selon un mode que lui sait ? » — voir la longue note du P. G. M. de Durand dans *SC* 97, p. 511.

(b) Ep. 45, 137 (PG 77, 232 B) : Ἑνοῦντες τοίνυν καὶ ἡμεῖς τῇ ἁγίᾳ σαρκὶ ψυχὴν ἐχούσῃ τὴν νοεράν, ἀπορρήτως τε καὶ ὑπὲρ νοῦν, τὸν ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγον, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀμεταβλήτως, ἕνα Χριστὸν καὶ Υἱὸν καὶ Κύριον ὁμολογοῦμεν. « Unissant donc nous aussi le Verbe de Dieu le Père à la chair sainte ayant une âme intellectuelle, de manière ineffable et dépassant l'entendement, nous confessons un seul Christ, Fils et Seigneur, sans mélange ni changement ni altération. »

nation du Monogène (Aubert 694c ; SC 97, p. 239) ; *QUX*, 718b ; *SC* 97, p. 315, ou *Dialogues sur la Trinité*, Aubert 551ab ; *SC* 231, p. 279. Cela s'intègre d'ailleurs dans une christologie alexandrine qui remonte à Origène « Se faisant homme, il est resté Dieu » (*De Principiis*, Prologue 4), en passant par S. Athanase : « Ce n'est pas parce qu'il s'est fait homme, qu'il cesserait d'être Dieu ; ni parce qu'il est Dieu, qu'il se déroberait à ce qui est propre à l'humanité, loin de là ! Mais plutôt étant Dieu, il a assumé la chair, et étant dans la chair, il a déifié la chair » (*Discours contre les Ariens*, III, 38).

(c) *ibid.* (PG 77, 232 C) : Ἐννοοῦντες τοινυν, ὡς ἔφην, τῆς ἐνανθρωπώσεως τὸν τρόπον, ὁρῶμεν ὅτι δύο φύσεις συνῆλθον ἀλλήλαις καθ' ἕνωσιν ἀδιάσπαστον, ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως. « Réfléchissant donc, comme je l'ai dit, à la manière dont il s'est fait homme, nous voyons que deux natures se sont rencontrées d'une unité indissoluble, sans mélange ni changement. »

(3°) Toujours à propos de nos § 10-11, qui forment un nœud du point de vue christologique, il nous faut relever à présent la qualification de l'âme humaine à laquelle le Christ a uni sa divinité.

(a) Cyrille souligne en effet que le Verbe de Dieu a indissolublement uni sa divinité à l'humanité en devenant un être humain doué d'une âme (humainement) intelligente. Cf. *QUX*, 718 (SC 97, 316, 28-32) : Ἠθέλησε γὰρ ὡς Θεὸς τὴν θανάτῳ καὶ ἁμαρτίᾳ ἐνεχομένην σάρκα, καὶ θανάτου καὶ ἁμαρτίας ἀποφῆναι κρείττονα, καὶ ἀνακομίσαι πρὸς τὸ ἐν ἀρχαῖς, ἰδίαν αὐτὴν ποιησάμενος, καὶ οὐκ ἄψυχόν γε κατά τινας, ἐψυχωμένην δὲ μᾶλλον ψυχῇ νοερᾷ. « Étant Dieu, il a voulu donner à la chair soumise à la mort et au péché une victoire manifeste sur la mort et le péché, la ramener à son état originel en se l'appropriant — non pas dépourvue d'une âme, comme d'aucuns le prétendent, mais animée d'une âme intellectuelle ».

(b) Et encore *QUX*, 777 (SC 97, 512, 38-4 ; cf. PG 75, 1361 A) : Ἀναγκαῖον οὖν ἄρα συνομολογεῖν, οὐδενὸς ἑτέρου μεσολαβοῦντος, παντελῶς ἴδιον γενέσθαι τὸ σῶμα τοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ὄντος Λόγου, κἂν ἐψυχωμένον νοοῖτο ψυχῇ νοερᾷ. « Par conséquent, il faut reconnaître que, sans aucune autre intervention, le corps appartient en stricte propriété au Verbe né du Père, tout en étant conçu en même temps comme animé d'une âme intellectuelle. »

(c) Ep. 45, 136d-137a (PG 77, 232 AB) : ὁ ... Λόγος ἀπερινοήτως τε καὶ ὡς οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ἥνωσεν ἑαυτῷ σῶμα ἐμψυχωμένον ψυχῇ νοερᾷ, καὶ προῆλθεν ἄνθρωπος ἐκ γυναικός, οὐ μεταβολῇ φύσεως καθ' ἡμᾶς γεγονώς, ἀλλ' εὐδοκίᾳ μᾶλλον οἰκονομικῇ. « Le Verbe ... de manière incompréhensible et indicible s'est uni un corps animé d'une âme intellectuelle, et comme être humain il est sorti d'une femme, devenu comme nous non par transformation de la nature, mais plutôt par bienveillance en raison de l'économie. »

Cette position de Cyrille est totalement assumée par Sévère d'Antioche, comme on peut le voir à plusieurs passages de Sévère cités par Mgr Lebon, par exemple : « Pour nous, selon le symbole salutaire et vraiment divin des 318 Pères, nous croyons et nous confessons que le Fils de Dieu, unique et consubstantiel au Père, celui par qui tout a été fait, est descendu à la fin des jours et s'est fait chair et homme, c'est-à-dire s'est uni à la chair douée d'âme intelligente et raisonnable, selon l'union vraie et hypostatique, de l'Esprit-Saint et de la toujours vierge Mère de Dieu Marie »[133].

[133] Passage tiré de la *Lettre à Nephalius* de Sévère d'Antioche, citée par Lebon, *Christologie*

(4°) À propos du *hapax legomenon* θεανθρωπωθείς (§ 12), cf. Grillmeier, *Gottmensch*, II, 4 (col. 325-326), qui remarque aussi le caractère très « sévérien » de cette prière ; on ne se sentira toutefois pas obligé de le suivre lorsqu'il estime que cette prière ne peut avoir été écrite qu'après la controverse monothélite, la seule mention de « une seule volonté » ne suffisant pas, dans ce contexte, à imposer pareille lecture, nous semble-t-il (cf. ci-dessous, 7°).

(5°) Un autre passage de notre prière (§ 13) paraît citer textuellement Chalcédoine (*C.Œ.D.* p. 86, l. 22-24 : ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα). Mais cette confession de foi reprend celle de la *Formule d'union* de 431 proposée par Jean d'Antioche et acceptée par Cyrille (cf. *C.Œ.D.*, p. 70, l. 8-11). Cette même formule apparaît encore dans une homélie de Proclus de Constantinople (*CPG* 5823) : ὁμοούσιος τῷ πατρὶ ὑπάρχων κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, χωρὶς ἁμαρτίας[134] ; on se souviendra ici que Gerhards a trouvé pas mal de liens entre Proclus et l'anaphore de Grégoire[135]. Cette formule se retrouve aussi chez Sévère d'Antioche : « Il est manifeste que le même est à la fois Dieu et homme, consubstantiel au Père selon la divinité et consubstantiel à nous, hommes, selon l'humanité »[136].

(6°) En revanche, le § 14 attaque la confession de foi chalcédonienne, d'une part avec l'affirmation οὐ δύο πρόσωπα qui vise, bien sûr, Nestorius, mais dont certains prétendaient à tort que Chalcédoine l'avait admis (alors que c'est explicitement nié : cf. *C.Œ.D.*, p. 86, l. 39-41), et d'autre part avec le οὐδὲ ἐν δυσὶ φύσεσι γνωριζώμενος qui contredit ouvertement le ἐν δυσὶ φύσεσι ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως... de Chalcédoine (*ibid.*, l. 33).

(7°) Le § 15 fourmille aussi de termes que l'on trouve chez Cyrille d'Alexandrie[137] : *une seule énergie* (μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν : PG 73, 577 D : *In Iohannem ev.*, IV) ; *une seule hypostase* (ὑποστάσει μιᾷ τῇ τοῦ Λόγου σεσαρκωμένῃ : PG 76, 340 C : *Apologia XII capitulorum contra Orientales*) ; *une seule nature incarnée et adorée du Dieu-*

syr., p. 432 (cf. n. 21). Cf. aussi *ibid.*, p. 433, un passage du *Philalèthe* (cf. n. 22), et un autre cité à la n. 23, ainsi qu'un autre passage du *Philalèthe* cité à la p. 435 (cf. n. 31).

[134] Éd. Ch. Martin, *Mus* 54 (1941), p. 43, § 18.

[135] Cf. n. 84 ci-dessus.

[136] Passage du *Philalèthe* cité par Lebon, *Christologie syr.*, p. 439 s (cf. n. 52) ; et encore dans la *Lettre à Nephalius* du même, citée *ibid.* (cf. n. 55).

[137] Nous ne retenons pas un texte attribué à Cyrille et qui pouvait paraître alléchant, car il contenait presque tous les mots qui interviennent ici, le *De sancta Trinitate* [*CPG* 5432], PG 77, 1132, lignes 27 sqq. En effet, cet ouvrage est en réalité une compilation de Joseph le Philosophe († vers 1330), établie à partir du *De fide orthodoxa* de Jean Damascène et du *Sermo ad monachos suos* de Nicéphore Blemmydès. Cf. Vassa Conticello, *De SS. Trinitate.*

Verbe (μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην, καὶ προσκυνούμενον μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει : *ibid.*, PG 76, 349 B, ainsi que Ep. 45, 137 : μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν οὐ διαιροῦμεν τὰς φύσεις ἀπ' ἀλλήλων, οὐδὲ εἰς δύο τέμνομεν Υἱοὺς τὸν ἕνα καὶ ἀμέριστον, ἀλλ' ἕνα φαμὲν τὸν Υἱόν ... μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην : PG 77, 232 D). De même, Cyrille dit plus d'une fois « une seule volonté », mais c'est à propos de la Trinité ; ainsi, dans les *Dialogues sur la Trinité* (éd. G. M. de Durand, SC 246, p. 114, l. 1-3 = Aubert p. 621, l. 42), à propos de Jn 5,17 : Ὅτι δέ ἐστι μία μὲν θέλησις, μία δὲ δύναμις, ἡ ἐφ' ἅπασι τοῖς δρωμένοις αὐτοῦ τε καὶ τοῦ Πατρός, ἐπληροφόρει προστιθείς· (Jn 5,19 : *Le Fils ne peut rien faire de lui-même...*)[138].

On retrouve bien entendu ce vocabulaire chez Sévère d'Antioche : pour lui, οὐσία, ὑπόστασις et ὕπαρξις sont synonymes ; l'union du Verbe à l'humanité s'est faite καθ' ὑπόστασιν, et il confesse *une seule nature incarnée du Verbe-Dieu,* selon la formule citée ci-dessus[139]. Quant à la formule μία ἐνέργεια, elle est fondamentale pour Sévère, qui l'a développée à l'occasion de sa controverse avec Julien d'Halicarnasse[140].

Dans l'ensemble, il est clair que notre prière reflète une christologie alexandrine, dans la ligne de celle de S. Cyrille, et même plutôt de l'époque de Sévère d'Antioche[141]. Rien ne s'oppose donc, nous semble-t-il, à admettre l'attribution à Sévère faite par la rubrique de Z 100. La question mérite, sans aucun doute, d'être approfondie par des spécialistes de sa théologie.

[138] Sans doute pourrait-on rappeler à propos de ce § 15 le fragment 151 d'Apollinaire de Laodicée (Lietzmann, *Apollinaris,* p. 248), dans lequel on retrouve en partie le même vocabulaire : ... ἕνα τὸν Χριστὸν ὁμολογοῦμεν καὶ μίαν ὡς ἑνὸς αὐτοῦ τήν τε φύσιν καὶ τὴν θέλησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν προσκυνοῦμεν θαύμασιν ὁμοῦ καὶ παθήμασι σώζουσαν « nous confessons que le Christ est un, et nous adorons sa nature, sa volonté et son énergie comme celles d'un seul, qui sauvent tout à la fois par ses miracles et par sa Passion ». Mais on sait que, justement, S. Cyrille insiste sur le fait que le Christ a assumé une humanité complète, munie d'une âme intelligible (ψυχὴ νοερά). Cf. Grillmeier, *Christ,* I, p. 901-909.

[139] Cf. respectivement Lebon, *Christologie syr.*, p. 455 ; *ibid.*, p. 470-472 ; *ibid.*, p. 478 ss. En fait, il semble que « Dans la terminologie trinitaire, Sévère distingue ... clairement entre *ousia (physis)* et *hypostasis* et la formule : trois hypostases dans l'unique *ousia (physis)* ne lui pose pas de difficulté... Un transfert correspondant de cette terminologie à la christologie lui était interdit par la formule *mia physis,* mais aussi d'ailleurs par la définition imparfaite, reprise des Cappadociens, du rapport entre *ousia, physis* et *hypostasis* » (Grillmeier, *Christ,* II / 2, p. 206).

[140] Exposée, avec nombre de citations, dans Grillmeier, *Christ,* II / 2, p. 228-233 ; c'est aussi en ce sens qu'il faut comprendre l'unique volonté (dans notre texte μία θέλησις), qui n'a rien à voir avec le « monothélisme » du VII[e] siècle.

[141] Christologie qui recoupe en partie (mais pas totalement, bien sûr !) celle du II[nd] concile de Constantinople (553), notamment dans ses canons 4 et 5 (C.Œ.D., p. 114-116) ; cf. Lebon, *Christologie syr.*, p. 476 et n. 61, et Grillmeier, *Christ,* II / 2, p. 587-588.

14. *Y a-t-il eu substitution?*

Nous avons rappelé, au début de cet article, que Ernst Hammerschmidt avait, il y a un demi-siècle, estimé que la prière de fraction *Qui es, qui eras...* devait refléter un climat de discussions christologiques. Ne connaissant que le texte grec publié par Renaudot, il avait émis l'hypothèse que *Benedictus es* aurait été la prière de fraction primitive de la liturgie de Grégoire, supplantée ultérieurement par *Qui es, qui eras...* à cause de l'ambiance polémique. Il est sûr, en tout cas, que *Benedictus es* met davantage en évidence le lien avec les espèces eucharistiques, alors que *Qui es, qui eras...* ne paraît guère présenter de rapport avec la célébration dans laquelle elle s'insère, et donne plutôt l'impression de chercher à affirmer une identité confessionnelle.

Quoi qu'il en soit, ces prières reflètent toutes deux une christologie alexandrine ancienne, et nous ne voyons aucune raison de les faire descendre après l'invasion arabe du milieu du VII[e] siècle ; elles pourraient même la précéder d'un siècle, voire davantage. À cette époque, la langue liturgique était le grec, ce qui implique, par le fait même, que c'est en grec qu'elles ont dû être composées. Du point de vue liturgique, il est clair aussi qu'elles s'insèrent toutes deux dans l'usage, qui semble constant en Égypte, de faire de la « prière de la fraction » une préparation à la communion, sans s'attarder à détailler les actes manuels du *melismos.*

Dans ces conditions, si l'on adopte l'hypothèse de Hammerschmidt, on peut aussi imaginer que le texte grec original de *Benedictus es* aurait disparu après que, à cause des controverses christologiques, cette prière eut été supplantée par *Qui es, qui eras...* Conservée comme simple alternative, *Benedictus es* n'aurait alors survécu qu'en copte, devenu langue courante de la liturgie. Plus tard, la mode des discussions étant révolue, on aurait redécouvert les richesses de *Benedictus es,* plus adaptée à la liturgie eucharistique, et négligé *Qui es, qui eras...,* qui ne répondait plus à la demande des contemporains. Ce qui expliquerait pourquoi cette dernière n'est pas passée en bohaïrique. En revanche, puisque *Benedictus es* était revenue en usage, on pouvait désirer en posséder une version grecque en vue des célébrations solennelles ; l'on aurait alors procédé à une rétroversion du copte en grec, qui est la seule version grecque de cette prière qui soit parvenue jusqu'à nous, sauf nouvelle découverte.

Ce dernier point est sûr, de même que le fait que *Qui es, qui eras...* a été réellement utilisé dans la liturgie du Monastère Blanc, en sahidique. Le reste n'est qu'une hypothèse : en particulier, il se pourrait que l'emploi des deux prières ait été plutôt lié aux usages locaux, différents entre la Haute et la Basse Égypte. On peut aussi se demander comment il se fait que, pour

Qui es, qui eras..., c'est la version grecque originale qui a été conservée par le ms. P, alors que de l'autre il ne nous rapporte qu'une rétroversion. La question reste ouverte, et il nous suffit d'avoir attiré l'attention sur l'étrange aventure d'une prière grecque retraduite en grec — en « un certain grec » — à partir du copte, et sur l'intérêt que peut soulever l'étude de ces prières de la fraction pour éclairer l'évolution de la liturgie copte.

15. *Résumons-nous donc :*

1°) Dans l'édition de Renaudot, suivant en cela le manuscrit unique P, la formule ordinaire pour la prière de la fraction de la liturgie grecque de Grégoire (*CPG* 3097) est *Qui es, qui eras...*, laquelle n'est pas attestée en copte bohaïrique (et manque donc dans les missels coptes actuels), mais l'est en sahidique dans Z 100[142]. Nous l'avons reproduite au § 10, en corrigeant quelques erreurs de transcripton de REN, p. 114-116 (p. 105-106 de l'édition de 1847), en parallèle au texte sahidique fragmentaire (publié par Lanne, *Mon. Bl.*, p. 370).

2°) Dans les missels coptes actuels (bohaïriques), comme dans les manuscrits grecs égyptiens K et L[143], la prière de la fraction ordinaire pour la liturgie de Grégoire est *Benedictus es*, non attestée (jusqu'à présent) en sahidique. Le texte grec de cette prière, publié par REN, p. 117-118 (p. 108 de l'édition de 1847) d'après le manuscrit P (où elle figure comme variante), est assez correct, mais là aussi nous avons pu l'améliorer sur divers points de détail, également en parallèle avec le texte bohaïrique donné par les missels (§ 4).

3°) L'analyse comparative, en grec et en copte, de *Benedictus es*, montre que c'est le grec qui a été traduit du copte (et non l'inverse), avec un certain nombre de maladresses qui dénoncent son origine.

4°) Mais le copte bohaïrique de cette dernière prière présente lui-même des faiblesses, qui donnent à penser que, comme la plupart des textes liturgiques coptes, il remonte à un original grec perdu, éventuellement par l'intermédiaire d'une version sahidique.

5°) En effet, ces prières de la fraction reflètent toutes deux une christologie alexandrine très ancienne, antérieure à l'invasion arabe, à une époque où la liturgie alexandrine était célébrée en grec. Leur langue originale doit donc avoir été le grec.

[142] Cf. *CPG* 7078 (3) : « Nota. Alia oratio exstat in cod. Paris. copt. 129[20], f. 133 ». C'est celle-ci.

[143] Dans le ms. M[1], cette prière est isolée parmi « quelques prières optionnelles de la messe », rapportées en grec et arabe, comme dit plus haut (n. 19 ci-dessus). En effet, dans ce ms. la liturgie de Grégoire est copto-arabe, et sa prière de la fraction est donc la version copte, non la grecque, de *Benedictus es*.

6°) Il n'est pas absurde de penser, avec Hammerschmidt, que *Benedictus es* pourrait avoir accompagné primitivement l'anaphore de Grégoire, et avoir été supplantée ensuite par *Qui es, qui eras...* pour faire écho aux discussions christologiques. Plus tard, l'intérêt pour ces dernières étant retombé, on aurait redécouvert les vertus de la première prière.

7°) Cette hypothèse pourrait expliquer d'une part l'absence de version bohaïrique de *Qui es, qui eras...*, et d'autre part que, la version grecque originale de *Benedictus es* ayant été perdue, on en a fabriqué une rétroversion grecque, peut-être à l'époque de la « Renaissance copte », au XIII[e] siècle, et en tout cas avant le XIV[e] siècle, époque où a été copié le ms. P.

8°) Que l'on se soit donné la peine de la retraduire en grec montre que le grec était encore utilisé à cette époque dans la liturgie au moins dans des circonstances plus solennelles, par exemple à la liturgie patriarcale, ou peut-être lors de grandes fêtes. Là aussi, c'est une réalité dont témoigne la présence de quelques manuscrits grecs d'Égypte copiés à époque tardive, jusqu'au XIX[e] siècle et même plus tard.

Annexe

La prière *Qui es, qui eras...* en arabe (ms. unique P)

Renaudot (p. XCVIII [éd. 1847, p. XCIII]) avait déjà remarqué que la version arabe de ce manuscrit est faite d'après le grec, non sur le copte comme le sont la plupart des traductions liturgiques. Il en va d'ailleurs de même pour le *codex* Kacmarcik. Pour être complet, du moins jusqu'à nouvel ordre, il vaut la peine de donner ici le texte arabe de notre prière d'après P, seul manuscrit qui la contienne. Le texte est suffisamment correct et se comprend à vue ; il ne nous a donc pas semblé nécessaire d'introduire de corrections, ni d'ajouter les accents-voyelles et les signes de redoublement ; nous respectons ceux du manuscrit.

Rappelons qu'il n'y a pas de fol. 101 : on passe de 100 à 102.

صلوة قسمة

[١] الازلي الذي لم يزل، الذي اتى وايضاً ياتي،

[٢] الجالس عن يمين الاب،

[٣] الخبز الذي نزل من السمآء واعطى الحيوة للعالم؛ (١٠٠ ظ)

[٤] رئيس الكهنة العظيم، رئيس خلاصنا،

[٥] النور الحقيقي، الاول قبل كل الدهور

[٦] الذي هو ضيا المجد وصورة القنوم الازلي مع الاب
[٧] يا من سررت وتفضلت ونزلت من اعالي السمآء
[٨] من حضن النور الحقيقي (١٠٢ و) الغير منظور ابيك الواحد
[٩] وتجسدت من روح القدس ومن الكلية المجد الزكية
القديسة سيدتنا والدة الاله الدائمة البتولية مريم؛
[١٠] وتانست بالكمال

(lacune)

(١٠٢ ظ) ناطقة عاقلة

[١٢] واتحد به لاهوت مأنس،
[١٣] مساوي الاب (sic) بالاهوت، مساوي لنا بالناسوت
[١٤] ليس بوجهين و لا شكلين و لا طبيعتين
[١٥] بل اله واحد، رب واحد، جوهر واحد، ملك واحد،
سيادة واحدة، (١٠٣و) فعل واحد، قنوم واحد، مشية واحدة،
طبيعة واحدة لله الكلمة المتجسد، المسجود له.
[١٦] وصلبت على عهد بلاطس البنطي واعترفت الاعتراف الحسن
[١٧] وتآلمت وقبرت وقمت في اليوم الثالث
[١٨] وصعدت الى السموات وجلست عن يميم عظمة الاب.(١٠٣ ظ)
[١٩] ودُست الموت ونهبت الجحيم وردست الابواب
النحاس ومتارس الحديد كسرت.
[٢٠] وسبي ادم انتشد من الفساد، وعتقنا من عبودية الشيطان.
[٢١] لهذا نسال ونتضرع اليك، يا محب البشر الصالح
أهلنا بقلبٍ نقي (١٠٤ و) نجسر بغير خوفٍ نهتف نحو سيد
الكل الله السمائي الاب القدوس و نقول:

Quelques remarques sur la traduction arabe :

[1] الازلي الذي لم يزل *Très-haut éternel* (litt. « qui ne cesses pas ») = Ὁ ὢν, ὁ ἦν, alors que, dans la prière du baiser de paix de K (Samir, *Grégoire arabe,* n° 2, p. 320) on a الكائن الازلي = « être éternel ».

[6] صورة القنوم الازلي مع الاب *Image de l'hypostase, éternelle avec le Père* ; on pourrait sans doute aussi comprendre : *Image de l'hypostase, éternel avec le Père,* mais cela ne correspondrait pas au grec.

[8] ἀπροσίτου n'est pas traduit

[10-11] la colonne destinée à l'arabe est restée blanche sur une demi-page (environ neuf lignes), de sorte que l'on n'a pas traduit οὐ κατὰ μετάστασιν τὴν ἀνθρωπότητα ἀναλλοιώσας, [11] ἑνώσας ἑαυτοῦ καθ' ὑπόστασιν, ἀφράστως καὶ ἀπερινοήτως, ἀτρέπτως δὲ καὶ ἀσυγχύτως, ψυχὴν ἔχουσαν. La version arabe reprend au haut de la page suivante, avec les deux adjectifs (λογικὴν νοεράν) à la fin du § 11 (le τε καί n'est pas traduit).

[12] le grec οὕτως προῆλθες ἐξ αὐτῆς est simplement rendu par « tu t'es uni à lui », et le θεανθροπωθείς est traduit « divinité faite homme ».

[14] l'arabe n'a pas traduit γνωριζώμενος

[20] le ἀνακαλεσάμενος semble avoir été compris comme un passif, et traduit en conséquence : « Adam captif a été appelé de la corruption » ; d'ailleurs, le ἡμᾶς ἐλευθερώσας est aussi pris dans un sens passif : « et nous avons été libérés de l'esclavage de Satan ».

Liste des abréviations

Blass-Debrunner = Blass-Debrunner-Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch,* 14e éd., Göttingen 1975.

Brakmann, *Defunctus loquitur* = Heinzgerd Brakmann, *Defunctus adhuc loquitur.* Gottesdienst und Gebetsliteratur der untergegangenen Kirche in Nubien, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft* 48 (2006), p. 283-333.

Brakmann, *Fragmenta CT* = Heinzgerd Brakmann, *Fragmenta Graeco-Copto-Thebaica.* Zu Jutta Henners Veröffentlichung alter und neuer Dokumente südägyptischer Liturgie, dans *OC* 88 (2004), p. 117-172.

Brakmann, *Par. gr. 325* = Heinzgerd Brakmann, *Zur Stellung des Parisinus graecus 325 in der Geschichte der alexandrinisch-ägyptischen Liturgie,* in *Studi sull'Oriente Cristiano* 3/1 (1999), p. 97-110.

Brakmann, *Zu den Fragmenten* = Heinzgerd Brakmann, *Zu den Fragmenten einer griechischen Basileios-Liturgie aus dem koptischen Makarios-Kloster,* dans *OC* 66 (1982), p. 118-143.

Brigthman, *LEW* = F. E. Brigthman, *Liturgies Eastern and Western : I. Eastern Liturgies,* Londres 1896.

Budde, *Basilios-Anaphora* = Achim Budde, *Die ägyptische Basilios-Anaphora.* Text – Kommentar – Geschichte (*Jerusalemer Theologisches Forum,* 7). Münster, Aschendorff Verlag, 2004.

Budde, *Orthography* = Achim Budde, *The Kacmarcik Codex as a Document of a Reformed Orthography in Greek Texts of the Coptic Church,* dans *Journal of Coptic Studies* 7 (2005), p. 125-130.

Burmester, *Lit. Serv.* = O.H.E. KHS-Burmester, *The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments* (= *Publications de la Société d'Archéologie Copte.* Textes et Documents, X), Le Caire 1967.

Cat. Patr. Copt. = Marcus Simaika et Yassâ 'Abd al-Masîh, Catalogue of the Coptic and Arabic Mss in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches..., Vol. II (Patriarcat Copte), Le Caire 1942.

C.Œ.D. = *Conciliorum œcumenicorum decreta,* ed. Istituto per le scienze religiose (J. Alberigo et alii), 3e éd., Bologne 1973.

Vassa Conticello, *De SS. Trinitate* = Vassa S. Conticello, *Pseudo-Cyril's « De SS. Trinitate » : A Compilation of Joseph the Philosopher,* dans *OCP* 61 (1995), p. 117-129.

EUCH 1902 = Ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ, ⲉ̀ⲧⲉ ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ϯϣⲟⲙⲧ ⲛ̀ⲁ̀ⲛⲁⲫⲟⲣⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲁ̀ⲅⲓⲟⲥ Ⲃⲁⲥⲓⲗⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲁ̀ⲅⲓⲟⲥ Ⲅⲣⲏⲅⲟⲣⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲁ̀ⲅⲓⲟⲥ Ⲕⲩⲣⲓⲗⲗⲟⲥ, ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛⲕⲉⲉⲩⲭⲏ ⲉⲩⲟⲩⲁⲃ (+ traduction arabe) [= « Livre du saint euchologe, c'est-à-dire des trois liturgies de saint Basile, de saint Grégoire et de saint Cyrille, ainsi que d'autres prières »], Le Caire 1902 [publié par l'hig. 'Abd al-Masīḥ Ṣalīb de Baramous].

Engberding, *c. r. Hammerschmidt* = Hieronymus Engberding, compte rendu de « Ernst Hammerschmidt, *Die koptische Gregoriosanaphora* (*Berliner Byzantinistische Arbeiten*, 8), Berlin 1957 », dans *OC* 42 (1958), p. 135-142.

Engberding, *Neues Licht* = Hieronymus Engberding, *Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markusliturgie*, in *Oriens christianus* 40 [IV,4] (1956), p. 40-68.

Gallay, *Lettres Grég. Naz.*, II = P. Gallay, *Saint Grégoire de Nazianze. Lettres*, II, coll. des Universités de France (Budé), Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Gebremedhin, *Life-Giving Blessing* = Ezra Gebremedhin, *The Life-Giving Blessing, An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*, Uppsala 1977.

GER = Albert Gerhards, *Die griechische Gregoriosanaphora.* Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, 65), Münster 1984.

Graf, *Zeremonien* = Georg Graf, *Die Zeremonien und Gebete bei der* Fractio panis *und Kommunion in der koptischen Kirche*, in *Der Katholik* (1916) / 2, p. 235-251 et 327-341.

Grillmeier, *Christ*, I = Aloïs Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne.* De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451). Nouvelle édition revue et corrigée (= *Cogitatio fidei*, 230), Paris 2003.

Grillmeier, *Christ*, II / 2 = Aloïs Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne.* L'Église de Constantinople au VIe siècle. (= *Cogitatio fidei*, 172), Paris 1993.

Grillmeier, *Gottmensch* = Aloïs Grillmeier, art. *Gottmensch III (Patristik)*, dans *RAC* 12 (1983), 312-366.

HAM = Ernst Hammerschmidt, *Die koptische Gregoriosanaphora* (*Berliner Byzantinistische Arbeiten*, 8), Berlin 1957.

Jungmann, *Stellung Christi* = J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (= *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, 19-20), Münster 1925.

Lampe = E. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968.

Lanne, *Mon. Bl.* = E. Lanne, *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc* (= *PO* 28,2), Paris, Firmin-Didot, 1958.

Lebon, *Christologie syr.* = Joseph Lebon, *La christologie du monophysisme syrien*, dans Aloys Grillmeier & Heinrich Bacht, *Das Konzil von Chalkedon.* Geschichte und Gegenwart, vol. I, Würzburg 1951 (p. 425-580).

Lex. byz. Gräzität = *Lexikon zur byzantinischen Gräzität* besonders des 9.-12. Jahrhunderts. Erstellt von E. Trapp, unter Mitarbeit von W. Hörandner und J. Diethart et al. (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, *Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik*, Bd. VI/1), Vienne 1994 ss.

Lietzmann, *Apollinaris* = Hans Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, (= *Texte und Untersuchungen*, I), Tübingen 1904.

MacCoull, *Severus* = Leslie S.B. MacCoull, *Severus of Antioch or Severus of Ashmunein? The Eucharistic Fraction in Early Medieval Egypt*, dans *Journal of Eastern Christian Studies* 62 (2010), p. 191-201.

Macomber, *Greek Text* = W. F. Macomber, *The Greek Text of the Coptic Mass and of the Anaphoras of Basil and Gregory according to the Kacmarcik Codex*, dans *OCP* 43 (1977), p. 308-334.

Macomber, *Kacmarcik* = W. F. Macomber, *The Kacmarcik Codex. A 14th Century Greek-Arabic Manuscript of the Coptic Mass*, dans *Mus* 88 (1975), p. 391-395

Macomber, *Saint Mark* = W. F. Macomber, *The Anaphora of Saint Mark according to the Kacmarcik Codex*, dans *OCP* 45 (1979), p. 75-98.

Mallon = Alexis Mallon, *Grammaire copte.* 4e éd. rev. par Michel Malinine, Beyrouth, [1956].

Munier, *Apologie* (trad.) = Charles Munier, *Justin martyr.* Apologie pour les chrétiens. Introduction, traduction et commentaire. Paris, Cerf, 2006.

Quecke, *Gebet der Lossprechung des Vaters* = Hans Quecke, *Zum »Gebet der Lossprechung des Vaters« in der ägyptischen Basilius-Liturgie.* Ein bisher unbeachteter Textzeuge, Brit. Libr., Ms. Or. 4718 (1) 3, dans *Orientalia* 48 (1979), p. 68-81.

QUX = *Quod unus sit Christus*, éd. G. M. de Durand, o.p. : *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques* (*SC* 97), Paris 1964, p. 302-514.

REN = Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, I, Paris 1716 (nous ajoutons entre parenthèses la pagination de la réimpression de 1847, souvent citée).

Samir, *Kacmarcik* = Samir Khalil, *Le Codex Kacmarcik et sa version arabe de la Liturgie alexandrine*, dans *OCP* 44 (1978), 74-106.

Samir, *Basile arabe* = Samir Khalil, *La version arabe du Basile alexandrin (codex Kacmarcik)*, dans *OCP* 44 (1978), p. 342-390.

Samir, *Grégoire arabe* = Samir Khalil, *La version arabe de la Liturgie alexandrine de saint Grégoire (codex Kacmarcik)*, dans *OCP* 45 (1979), p. 308-358.

Suciu, *Datation Grand Euchologe* = Alin Suciu, *À propos de la datation du manuscrit contenant le Grand Euchologe du Monastère Blanc*, dans *VC* 65 (2011), p. 189-198.

Till = Walter C. Till, *Koptische Grammatik* (Saïdischer Dialekt), (= Lehrbücher für das Studium der orientalischer Sprachen, 1), Leipzig 1955.

TUKI = Ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ϯϣⲟⲙϯ ⲛ̀ⲁ̀ⲛⲁϥⲟⲣⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲛⲉ ⲙ̀ⲡⲓⲁ̀ⲅⲓⲟⲥ Ⲃⲁⲥⲓⲗⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲁ̀ⲅⲓⲟⲥ Ⲅⲣⲏⲅⲟⲣⲓⲟⲥ ⲡⲓⲑⲉⲟⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲁ̀ⲅⲓⲟⲥ Ⲕⲩⲣⲓⲗⲗⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲕⲉⲉⲩⲭⲏ ⲉⲩⲑⲟⲩⲁⲃ (+ traduction arabe) [= « Livre des trois liturgies de saint Basile, de saint Grégoire le Théologien et de saint Cyrille, ainsi que d'autres prières »], Rome 1736, 288 p. en pagination arabe + 378 p. en pagination copte [publié par Raphaël Tuki (= al-Ṭūḫī)].

Zanetti, *Inv. DAM* = Ugo Zanetti, *Les manuscrits de Dair Abû Maqâr. Inventaire* (= *Cahiers d'Orientalisme*, 11), Genève, éd. Patrick Cramer, 1986.

Zanetti, *Fraction prayers* = Ugo Zanetti, « *Fraction prayers* » *in the Coptic Liturgy*, communication présentée à la *VIIth World Syriac Conference*, Kottayam (Kérala, Inde), 8-16 sept. 2010 (à paraître dans *The Harp*).

Sigles des mss: voir la note 6, p. 292.

Monastère bénédictin
B-5590 Chevetogne

Ugo Zanetti

SUMMARY

This paper deals with two of the « fraction prayers » which were used in the Greek version of the mass of saint Gregory in the Coptic Church. The one which is usually given in the Coptic missals, *Blessed art Thou*, was translated from Bohairic Coptic into Greek in the Middle Ages, as shown in this paper, although the Coptic had probably itself been translated from a lost Greek original into Coptic in late Antiquity. The other prayer, *You who are, who were*, found only in Greek and partly in Sahidic Coptic (where Severus of Antioch is given as its author), echoes the christological fights of late Antiquity, but has not been in use for centuries (and is not found in Bohairic Coptic). These facts might validate Hammerschmidt's hypothesis, namely, that *Blessed art Thou* (the theology of which fits with Gregory's anaphora) might be the original prayer for the Egyptian version of this anaphora (4th or 5th century?). It would have been replaced by the more controversial *You who are, who were* in a time of fierce christological discussions (5th-6th century), but later on, when such controversies had died down, it was forgotten. The Arabic versions of these prayers were translated from the Greek, and not from the Coptic.

Sebastian P. Brock

The Earliest Texts of the Syrian Orthodox Marriage Rite

Early manuscripts containing the marriage rites tend to be rare in any language; in the case of the Syrian Orthodox rite, however, we are fortunate in having three comparatively early witnesses preserved in the British Library and acquired in the mid-nineteenth century from the library of Dayr al-Suryan in Egypt; they all date from the tenth to eleventh century, and all are 'Sacerdotals' (the Syriac title for such a manuscript being *Penqitha d-qashshisha*, 'Priest's volume'). All three supply two separate rites, corresponding to the First and Second Parts of the present Syrian Orthodox rite. Given the early date of the manuscripts, their contents are of considerable interest for the study of the early development of the marriage rite.[1] In the present article, after presenting the text and translation of the service as found in the three manuscripts, a comparison is made, first between the three manuscripts, and then with the current Syrian Orthodox rite. Finally the perspective is widened to include the other Syriac liturgical traditions, paying specific attention to the prayers over the rings.

The manuscripts

A = British Library, Add. 14,493 of the tenth century[2]

The manuscript, consisting of 189 folios, opens with a collection of Anaphoras, followed by Prooimia and Sedre for the ecclesiastical year. Other occasional services, beside that for Marriage, include the Blessing of the Epiphany Water, Blessing of the Palm branches, the Washing of the Feet, Baptism, and (surprisingly) the rite for Monastic Tonsure.[3] Also unusual is the presence of a number

[1] This was already noted by A. Raes, "Le consentement matrimonial dans les rites orientaux, [5]," EL 48 (1934) 80-94, where he commented 'Tant qu'ils n'auront pas trouvé un orientaliste pour les éditer, nous devrons nous appuyer sur la description de Barhebraeus' (p. 81f.). It is a pleasure to fulfil this desideratum expressed by a great scholar of Oriental liturgies, albeit over 75 years later.

[2] W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the Year 1838*, I (London 1872) 219-23 (no. CCLXXXVI).

[3] The Rite for Monastic Tonsure was edited by O. Heiming, "Der nationalsyrische Ritus

of Canons. The Marriage rite features on ff. 170v-171v, and is divided into three sections, 'Blessing of the rings of Betrothal', 'Blessings of the Bridegroom and the Bride', and 'Over the Crowns'.

B = British Library, Add. 14,499 of the tenth/eleventh century[4]

In its present form the manuscript consists of 74 folios, but is in fact made up out of portions of three different manuscripts, all evidently of much the same date.[5] The Marriage service features on ff. 53r-57r, and is divided into two sections, 'Blessing of the ring of the Betrothers (*makore*)', and 'Rite of the Blessing of the Bride and the Bridegroom'; the latter includes the Crowning.

C= British Library, Add. 14,500 of the eleventh century[6]

This manuscript of 89 folios contains the Anaphora of St James and the 'Signing of the Chalice', various *Sedre*, Baptism and Marriage. Many folios are palimpsest, the underwriting (unidentified, but evidently a letter) being in a small estrangelo, dating from about the seventh century according to Wright. The Marriage rite, on ff. 74v-83r, is divided up into: 'Prayers of the Blessing of the Rings of Betrothal',[7] and 'Prayers over the Bridegroom and Bride', the latter including the Crowning.

In the edition and translation section numbers have been provided for convenience of reference. All rubrics are given in italic in the translation, but in the text only those parts rubricated in the manuscripts are underlined. Each of the manuscripts has a number of corruptions and the text has been corrected, with the manuscript reading given in the notes.[8] Attention might be drawn to the following interesting orthographical features (mostly in Add. 14,499):

— 3rd perf. fem. sing. with added *yodh* (see notes 11, 14 to text).

— 3rd masc. plur. Imperfect instead of 3rd fem. Plur. (see notes 10, 38 to text).

— *pe* instead of *beth* (see note 13 to text)

— *nekyonin* (note 16 to text), instead of *nekyanin*, is a form better attested in western Aramaic dialects, and may suggest an origin in western Syria for the manuscript (or the scribe).

— *'isgadeh*, for *'izgadeh* (note 22 to text) is feature occasionally found in Melkite manuscripts from western Syria.

Tonsurae im Syrerkloster der Ägyptischen Skete," in *Miscellanea G. Galbiati*, III (Milan 1951) 123-74.

4 Wright, *Catalogue*, I, 229-30 (no. CCXCIII).

5 The scribe of one part (not that with the Marriage rite) identifies himself as 'Isaac Pqa'taya', that is, Isaac of Beq'a.

6 Wright, *Catalogue*, I, 230 (no. CCXCIV).

7 At the end this section is described as 'Prayers of the Betrothers and of the Rings'.

8 If no difference of sense is involved, the occasional erroneous lack (or addition) of *syame* has been tacitly corrected.

Text

A. British Library, Add. 14493, ff. 170v-171v

ܬܘܒ ܒܘܪܟܢ ܒܬܘܠܬܐ ܕܡܟܝܪܘܬܐ

1 ܨܠܘܬܐ ܩܕ(ܡܝܬ...)

2 ܡܙܡܪܐ ܐܒܐ ܠܒܪ

3 ܦܬ ܚܒܐ ܘܨܠܘܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ

4 ܣܝܡ ܒܪ ܐܡܪܝܢ. ܘܨܠܘܬܐ

5 ܒܪܝܟ ܗܘ ܡܪܝܐ ܕܐܠܗ ܐܒ̈ܗܝ

6 ܘܡܫܐܟܪ ܒܗܢܐ ܣܘܡܟܐ ܚܒܝܒܐ

7 ܘܒܬܪܗ ܡܠܐ ܒܪ ܡܪܢܐ ܫܠܝܐ. ܒܪܬܟ ܐܢܐ ܡܪܝ

8 ܘܗܝܡܢ ܡܥܪܐ ܒܗܢܐ ܨܠܘ̈ܬܐ ܗܠܝܢ

9 ܒܥܒܕܟ ܐܢܬܐ ܠܒܐ ܘܐܠܗܐ ܡܪܚܡܢܐ. ܡܪܝܐ ܕܡܫ̈ܝܚܐ ܘܐܠܗܐ ܕܐܚ̈ܝܢܐ. ܡܦܪܢܣܐ ܕܕܕܝ̈ܘܬܐ. ܘܦܪܘܩܐ ܕܥܠܡ̈ܐ. ܐܠܗܐ ܕܐܚܒܬܬ ܠܐܒܪܗܡ ܒܒܘܪܟܬܟ. ܘܣܝܡܬ ܠܣܪܐ ܒܒܘܪ̈ܟܬܟ. ܠܟ ܡܪܝܐ ܡܢܝܢ ܒܒܢܐ ܗܢܐ ܘܡܦܝܣܝܢ ܠܟ. ܦܥܘܛ ܡܫܝܚܐ ܕܠܟ ܡܩܪܬܐ ܘܡܠܝܬ ܥܠ ܒܘܪܟܬܐ. ܘܒܪܟ ܐܢܝ ܠܒܘܠܬܐ ܗܠܝܢ. ܘܠܐܢܫܐ ܕܒܗܘܢ ܡܬܬܦܫܢ ܐܡܝܢܐ ܕܢܗܘܢ ܡܢܝܚܝܢ ܡܢ ܒܢܝܫܬܐ. ܘܡܬܦܫܩܝܢ ܠܗܘܢ ܦܠܘܚܘܬܐ ܕܩܘܪ̈ܒܬܐ ܘܡܫܬܡܠܝܢ ܒܟܠܗܘܢ ܡܘܬܪ̈ܬܐ. ܘܐܡܝܢܐ ܕܒܝܕ ܒܘܠܬܐ ܕܡܢܟ ܐܬܝܗܒ. ܘܒܝܕ ܒܘܠܬܐ ܐܬܬܥܝܕ ܫܠܝܚܐ ܕܡܪܝܡ ܐܡܝ̈ܢ، ܡܗܡܡ. ܗܟܢܐ ܐܦ ܒܘܠܬܐ ܗܕܐ ܬܬܒܪܟ ܕܒܠ ܐܢܫܐ ܕܒܒܪܐ ܕܠܝܟ ܡܫܡܫܐ. ܘܐܢܫܘܢ ܘܫܠܬ ܢܣܒܘܢ ܘܢܬܗܪܘܢ ܒܗ ܘܢܫܡܘܢ ܫܘ(ܒܚܐ) ܘܬܘܕܝܬܐ: ܗ(ܫܐ...):

10 ܐܘܦ. ܫܠܝܐ ܕܡܫܝܚܐ ܘܕܚܝܐ ܕܫܘܝ، ܫܪܝܪܗ ܠܡܚܝܡܢܘܬܗ، ܘܚܠܝܢ ܘܐܫܬܕܪ، ܦܬܟܬܐ ܠܟܠܝܢ ܕܢܣܒܢ ܠܗ. ܦܥܘܛ ܡܪ، ܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܘܬܟ ܘܒܪܟ ܠܒܘܠܬܐ ܗܠܝܢ ܕܒܝܬ ܐܢܝ ܠܥܝܢܬܐ ܕܒܢܝܢܐ. ܘܗܒ ܕܢܗܘܘܢ ܠܗܘܢ ܒܢܝܐ ܠܬܫܒܘ(ܚܬܐ) ܘܠܐܝܩܪܐ. ܘܐܡܝܢܐ ܕܡܠܬ ܘܒܪܬ ܘܗܕܪܬ ܐܢܘܢ ܒܡܠܝܢ ܕܡܢܝܬܝܢ ܕܐܝܩܪܐ ܐܢܝ. ܗܟܢܐ ܗܪܐ ܐܢܘܢ ܒܠܒܘܫܟ ܒܒܪܐ ܕܩܘܕܫܬܐ. ܘܒܝܢ ܘܡܠܟܝܢ ܢܚܠܝܢ ܒܫܠܡܗܘܢ ܒܠܗܘܢ ܡܫܬܪܬܐ ܕܫܢܝܗܘܢ. ܘܒܫܘܪܬܐ ܘܚܘܪܐ ܢܫܡܘܢ ܫܘ(ܒܚܐ) ܘܬܘܕܝܬܐ ܠܟ ܡܪܝܐ ܡܫܝܚܐ ܘܠܐܒܘܟ ܘܠܪܘܚܟ ܩܕܝܫܐ. ܗ(ܫܐ...).

[5 lines washed out]

11 ܬܘܒ ܒܘܪܟܬܐ ܕܫܘܫܛܐ ܘܟܠܝܠܐ. ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܕܝܠܢ. ܫܘܫܛܐ
ܕܫܪܪܐ. ܡܦܝܣܝܢ ܠܟ. ܐܝܟ ܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ ܕܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ. ܘܒܪܟ
ܐܦ ܠܥܒܕܐ ܕܝܠܟ ܗܠܝܢ ܕܐܝܟ ܦܘܩܕܢܟ ܐܬܡܟܪܘ ܕܢܙܕܘܓܘܢ ܒܐܘܪܚܐ
ܗܕܐ ܒܫܒܝܠܐ ܕܡܫܬܘܬܦܘܬܐ. ܗܒ ܠܗܘܢ ܦܐܪܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ ܘܒܢܝܐ
ܕܙܕܝܩܘܬܐ. ܫܡܪ ܐܢܘܢ ܒܫܝܢܐ ܘܒܫܠܡܐ. ܘܦܪܘܩ ܐܢܘܢ. ܘܢܛܪ
ܕܥܬܝܕܐ. ܒܗ ܡܫܝܚܐ ܐܝܬ ܠܗܘܢ ܕܢܗܘܘܢ ܘܒܢܝܗܘܢ ܢܬܝܠܕܘܢ ܒܥܕܬܐ
ܥܡܪܐ ܘܒܢܝܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ. ܕܥܬܝܕܝܢ ܘܢܣܒܘܢ ܠܒܢܝܗܘܢ ܟܠܗܘܢ
ܘܡܛܘܬܐ ܕܢܣܒܘܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܗܘܝܐ ܡܢ ܒܡܘܟܐ ܕܡܕܡ ܡܘܗܒܬܟ
ܒܒܪܝܟܝܢ ܣܘܪܬܐ ܠܗܠܝܢ ܒܢܝܢ[9] ܘܐܢܫܝܢ. ܒܢܝܗ̇ ܕܒܪܬܐ (mg+ ܡܩܕܫܬܐ)
ܘܡܟܠܐ ܕܒܪ ܢܩܒܠ ܡܫܝܚܐ (171r) ܗܒ ܠܗܘܢ ܐܦ ܗܢܘܢ ܬܘܒ
ܒܫܠܡܐ ܕܢܦܫܐ ܘܕܦܓܪܐ ܘܒܥܘܕܪܢܐ ܕܒܘܪܟܬܐ ܘܕܝܪܘܬܐ ܢܒܪܟܘܢ
ܠܒܢܝܐ ܕܝܠܗܘܢ. ܘܐܝܟܢܐ ܕܒܪ ܕܒܪܬܟ ܠܒܢܝ ܙܪܥܐ ܘܠܒܢܝܗܘܢ ܘܠܐܒܪܗܡ
ܘܠܐܝܣܚܩ ܘܠܝܥܩܘܒ. ܗܟܢܐ ܒܪܟ ܐܦ ܠܐܢܫ ܗܠܝܢ. ܒܒܪܟܬܐ
ܕܝܠܟ ܡܫܡܠܝܬܐ ܘܦܪܝܫܬܐ. ܢܗܘܘܢ ܐܝܟ ܢܚܠܐ ܘܦܪܝܚܐ ܕܬܪܥܬܟ.
ܒܪܘܟܘܢ. ܬܬܪܥܐ ܒܩܘܦܬܐ ܘܕܒܘܬܐ. ܠܡܫܒܘܚܘܬܐ ܕܫܡܟ ܩܕܝܫܐ.
ܢܗܘܐ ܚܝܝܢ ܘܫܠܡܢ ܒܫܬܗܘܢ ܟܠܗܘܢ ܘܡܬܐ ܕܢܝܢܗܘܢ. ܢܚܠܝ
ܢܕܪ ܐܒܘܢ. ܘܡܫܡܪܬܐ ܕܠܐܟܬܝܢ ܡܩܕܫܐ ܬܬܠܐ ܐܒܘܢ. ܬܗܘܐ
ܒܪܟܬܟ ܒܟܘܪܗܘܢ. ܘܡܘܗܒܬܟ ܡܢܬܐ ܥܠ ܒܡܪܓܠܗܘܢ.
ܢܦܪܘܢ ܒܟܠܡܐ ܘܢܣܓܘܢ ܒܪܢܬܐ. ܢܗܘܘܢ ܡܢ ܒܢܝܗܘܢ ܒܢܝܐ
ܠܬܫܡܫܬܟ. ܘܡܫܡܫܢܐ ܟܕܒ ܡܕܒܚܟ. ܢܫܬܡܥܘܢ ܕܝܠܟ. ܢܬܗܕܪܘܢ
ܒܟܪܗܢ. ܢܬܒܪܟܘܢ ܠܡܥܠܝܟ. ܘܢܬܒܣܡܘܢ ܒܐܪܝܟܢ ܡܩܕܫܐ. ܢܫܬܬܪܘܢ
ܒܡܠܟܘܬܟ ܘܒܢܝ ܓܠܝܬܗܘܢ ܒܡܫܡܫܘܬܟ. ܢܬܪܘܢ ܢܬܚܦܝܢ. ܘܦܐܪܐ
ܕܝܠܟ ܦܪܘܩܝܐ. ܘܥܠ ܐܩܦ ܟܠܗܘܢ ܣܘܬܦܐ ܕܡܫܡܫܝܢ ܐܝܬ ܠܡܫܡܫܐ
ܕܝܠܟ ܐܡܝܢܐ. ܬܫܒܘܚܬܐ ܘܬܘܕܝܬܐ ܢܣܩ ܠܟ ܘܠܐܒܘܟ ܒܪܬܐ ܡܫܝܚܐ.
ܘܠܐܒܘܟ ܘܠܪܘܚܟ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ. ܗ(ܫܐ...).

12 ܐܠܗܐ ܕܒܪܝܬ ܠܐܕܡ ܘܙܘܓܬܐ. ܘܡܛܠܗܘܢ ܐܬܒܝܢܬ ܒܟܠܗ
ܥܠܡܐ. ܗܘ ܕܒܪܝܬ ܠܢܫܐ ܘܠܓܒܪܐ. ܘܫܕܪܐ ܐܢܘܢ ܒܚܘܒܐ. ܐܝܟ
ܐܒܪܗܡ ܒܐܝܣܚܩ ܘܐܝܟ ܝܥܩܘܒ ܒܪܚܝܠ. ܘܢܛܪ ܚܝܘܗܝ ܘܡܠܟܘܬܗ
ܒܪܚܡܘܗܝ ܘܒܚܝܠܗܘܢ ܟܠܗܘܢ ܡܛܠ ܕܢܝܚܐ ܕܫܝܢܗܘܢ. ܘܒܚܕܘܬܐ ܘܒܪܘܙܐ
ܢܗܘܘܢ ܫܘ(ܒܚܐ) ܘܬܘܕܝܬܐ ܠܟ ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܕܝܠܢ. ܘܠܐܒܘܟ

[9] Written twice (*vid.*).

ܘܠܪܘܚܟ ܩܕܝܫܐ. ܗ(ܫܐ...)❖❖❖

13 ܡܪܝܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܗ ܒܫܡܝܐ. ܘܫܘܠܛܢܗ ܒܟܠܗ̇ ܐܪܥܐ. ܡܢ
ܕܒܪܐ ܠܗ ܒܨܘܪܬܐ ܠܡܠܘܐܗ. ܘܡܠܐܟܐ ܡܩܕܫܐ ܠܬܫܡܫܬܐ ܕܐܝܩܪܗ.
ܗܘ ܡܪܝ ܘܦܠܓܐ ܐܝܟܢ ܒܡܫܝܚܐ. ܘܚܘܝܬ ܢܬܗܡܡܘܢ ܒܡܫܝܚܘܬܐ.
ܐܝܟ ܕܗܘܐ ܕܕܘܝܕ. ܘܬܫܒܚܬܐ ܘܬܬܒܣܡ ܒܒܝܬܐ ܕܡܪܝܐ ܘܢܬܡܠܝܢ. ܘܢܦܩܘܢ
ܒܢܝܢ ܡܕܡܝܢ ܐܝܟ ܐܪܙܐ ܕܠܒܝܢ ܒܪܝܫܝܗܘܢ ܒܫܬܝܩܐ. ܘܒܢܬܟ ܐܝܟ
ܥܡܘܕܐ ܒܚܬܝܬܐ ܕܥܒܝܕܝܢ ܠܚܝܠܐ. ܬܬܒܪ ܘܡܫܬܬܐ ܗܦܟܬܐ
ܒܟܠܗܘܢ ܗܢܐ ܒܚܕܘܬܐ. ܬܦܪܐ ܘܬܫܦܪ ܠܟܠ ܫܘܦܝ. ܢܥܕܝܢ
ܐܠܗܐ ܒܒܪܬܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ. ܘܒܢܝܫܐ ܘܒܩܝܢܐ. ܘܒܟܠ ܦܐܪ̈ܐ ܕܒܣܝܡܐ
ܐܪܥܐ. ܬܬܘܦ ܠܡܫܒܚܬܐ. ܘܬܫܝܪ ܥܠܡܐ ܕܥܠ ܐܝܠܝܢ ܕܡܬܡܪܡܝܢ ܠܬܟ.
ܢܗܪ ܠܟܝ ܒܥܦܪܬܐ. ܘܚܕܘܬܐ ܘܥܡܘܪܬܐ ܢܬܓܠܠ[10] ܡܢܟܝ. ܢܫܡܥܢ
ܡܪܝܐ ܗܠܟܬܢ. ܘܬܬܗܘܪܐ ܒܢܗܘܪܐ ܕܠܗ ܠܦܬܟܐ. ܘܚܝܐ ܫܪܝܪܬܐ
ܬܐܪܬ. ܘܥܡ ܡܩܕܫܐ ܒܟܠܡܐ ܕܠܐ ܚܒܪ ܬܬܟܡܠ. ܘܒܗܘܢ ܕܡܩܕܫܐ
ܘܒܢܬܗܘܢ ܬܫܬܡ ܫܘ(ܒܚܐ) ܘܬܘܕܝܬܐ ܠܐܒܐ ܘܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ
ܩ(ܕܝܫܐ). ܗ(ܫܐ...).❖❖❖

14 ܐܠܗܐ ܕܒܪܝܬ ܠܒܢܝܐ ܡܩܕܫܬܐ. ܗܘ ܕܒܪܟܬ ܘܩܕܫܬ ܐܝܣܚܩ
ܒܟܠܗܐ ܗܢܐ. ܘܬܗܘܐ ܒܙܕܝܩܘܬܐ ܐܝܟ ܫܪܐ (171v) ܘܒܫܦܝܪܘܬܐ ܐܝܟ
ܪܦܩܐ. ܘܒܪܚܡܬܐ ܐܝܟ ܪܚܠ. ܘܢܐܪܬ ܙܘܓܐ ܐܪܒܥܬܐ ܕܒܠܝܒܗ̈ܘܢ.
ܘܡܢ ܒܢܝܗ ܢܗܘܘܢ ܒܢܝܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܫܡܝܐ ܩܕܡ ܡܕܒܚܗ ܕܡܪܝܐ.
ܘܡܫܡܫܝܢ ܒܫܠܡܐ. ܐܝܟ ܕܐܬܪܒܘ ܒܢܝܗܘܢ ܕܡܫܝܢ ܒܪ ܡܫܝܚܐ ܥܠ
ܒܘܪܟܗܘܢ ܕܐܒܗܝ ܐܒܪܗܡ. ܗܟܢܐ ܢܬܪܒܘܢ ܒܢܝܗܘܢ ܥܠ ܒܘܪܟܐ
ܕܡܫܝܚܗܘܢ. ܐܝܟܢܐ ܕܚܕܘܬܐ ܘܒܪܘܢܐ ܬܫܬܡܠܐ ܫܘ(ܒܚܐ) ܘܬܘܕܝܬܐ
ܠܐܒܐ ܘܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ ܩ(ܕܝܫܐ). ܗ(ܫܐ...).

15 ܥܠ ܟܠܝܠܐ. ܐܠܗܐ ܕܟܠܠ ܠܐܪܥܐ ܒܟܠܝܠܬܐ. ܘܨܒܬܗ̇ ܒܡܗܒܬܐ
ܘܒܦܐܪܐ ܕܟܠ ܓܢܣ. ܡܪܝܐ ܕܨܒܬ ܫܡܝܐ ܒܢܗܝܪܐ ܕܫܡܫܐ ܘܣܗܪܐ
ܘܒܟܘܟܒܐ. ܐܠܗܐ ܕܒܪܝܬ ܟܠܝܠܐ ܕܫܘܒܚܐ ܠܡܫܝܚܗ. ܢܗܘܐ ܡܫܝܚܐ
ܕܟܠܠ ܠܡܠܟܐ ܘܠܟܗܢܐ ܘܠܢܒܝܐ. ܐܝܟ ܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܘܬܟ. ܘܒܪܟ
ܠܥܒܕܐ ܕܟܠܝܠܐ ܗܠܝܢ ܡܬܬܣܝܡܝܢ ܥܠܝܗܘܢ. ܘܗܒ ܕܐܦ ܗܢܘܢ ܢܟܠܠܘܢ
ܠܒܢܝܗܘܢ ܒܙܕܝܩܘܬܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܐܢܘܢ ܠܟܠܝܠܐ ܗܢܘܢ ܕܠܐ ܚܘܒ
ܒܟܠܝܠܬܐ ܕܝܠܟ ܡܫܡܠܝܬܐ. ܘܢܫܡܥܘܢ ܠܟ ܫܘ(ܒܚܐ) ܘܬܘܕܝܬܐ

[10] ms ܢܬܓܠܠܘܢ

ܘܠܐܒܘܟ ܘܠܪܘܚܟ ܩܕܝܫܐ. ܗ(ܫܐ...).

16 ܒܠܠ ܡܪܢܐ ܠܥܒܕܝܟ ܘܠܐܡܗܬܟ ܒܫܠܡܐ ܕܫܘ(ܒܚܐ) ܘܕܘܟܪܢܐ. ܘܚܘܒܗܘܢ ܘܫܝܢܗܘܢ ܘܕܘܒܪܗܘܢ ܠܥܒܕܝܟ ܘܠܐܡܗܬܟ ܕܡܗܝܡܢܘܬܟ. ܗ(ܫܐ...).❖

17 ܒܠ ܫܘܒܚܢܐ. ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܕܠܟ ܗܘ ܕܐܬܒܪܬ ܠܚܘܒܐ ܕܠܟ ܒܡܫܡܫܢܘܬܟ ܐܠܗܝܬܐ. ܒܠܠ ܗܢܐ ܘܒܢܝܟ ܠܗܠܝܢ ܫܘܒܚܐ ܟܠܒܘܬܟ ܘܒܪܫܝܡܟ ܡܫܒܚܢܐ. ܘܐܝܬܐ ܐܘܦ ܕܒܫܠܡܘܬܐ ܕܥܒܕܐ ܘܕܦܪܢܐ ܢܛܝܪܘܢ. ܘܒܫܝܢܬܐ ܘܒܢܘܪܐ ܢܬܪܘܢ ܠܫܘܒܚܟ ܩܕܝܫܐ. ܘܢܚܘܠܘܢ ܒܗ ܚܘܒܐ ܕܫܒܚܐ ܘܫܘܒܚܐ ܕܫܠܝܚܐ. ܘܢܬܠܘܢ ܘܫ(ܒܚܐ) ܘܬܘܕܝܬܐ ܘܠܐܒܘܟ ܘܠܪܘܚܟ ܩܕ(ܝܫܐ). ܗ(ܫܐ...).

B. Add. 14,499, ff. 53r-57r

ܬܘܒ ܠܫܘܒܚܐ ܕܒܘܪܟ ܒܘܠܬܐ ܕܡܟܪܘܬܐ

1 ܩܕܡܝܬ. ܐܡܪܝܢ ܙܡܪ ܒܠ ܒܡܘܒܠܐ ܗܢܐ. ܐܣܩܠܐ ܠܗ ܠܒܪܬܟ ܥܢܐ ܒܟܠ ܦܬܝ ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܝ.

2 ܘܡܐܡܪ ܣܘܪܐ ܗܢܐ. ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܡܢ ܫܠܝܬܐ ܩܕܝܫܐ ܘܫܪܝܬܐ ܘܢܠܐ ܠܟܠܢ.

3 ܘܐܡܪܝܢ ܩܠܐ ܗܢܐ. ܒܪ ܡܠܟܐ ܫܠܝܚܐ ܫܪܝܪܐ.

4 ܘܡܬܠܐ ܒܡܘܢܐ ܒܗܘ ܦܪܘܩܐ.

5 ܘܐܡܪܝܢ ܩܠܐ ܐܚܪܢܐ. ܒܪܬ ܐܝܟ ܐܢܐ ܡܪܝ.

6 ܘܡܘܕܝܢ ܐܡܪ ܒܡܘܢܐ:

ܫܘܒܚܐ ܠܐܒܐ ܘܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܡܫܐ. ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܫܘܪܒܐ ܡܫܡܠܝܐ ܚܘܝ ܫܪܪܗ ܠܡܘܠܕܗܘܢ. ܒܪܟ ܒܘܠܬܐ ܗܕܐ ܕܡܚܝܢ ܟܠܒܘܬܟ ܘܚܕܐ ܠܒܪܬܟ ܕܢܦܩܐ ܠܗ. ܘܐܡܪܐ ܕܒܢ ܒܘܠܬܐ ܐܬܡܚܝܢ ܫܪܪܗ ܕܡܘܕܐ ܠܘܬ ܬܪܬ.

ܘܒܘܠܬܐ ܐܬܚܙܝܬ ܫܠܝܚܬܐ ܠܡܘܫܐ ܒܝܕ ܡܪܝܡ.

ܘܒܘܠܬܐ ܕܡܠܟܐ ܘܦܪܘܩܝܗܘܢ ܐܬܚܙܝ ܫܪܪܗ ܕܢܒܝܐ ܒܝܘܡܬܐ.

ܒܪܝܟ ܐܦ ܒܘܠܬܐ ܗܕܐ ܕܡܚܝܢ ܟܠܒܘܬܟ. ܘܢܗܘܐ ܫܘܡܠܝܐ (53v) ܠܟܠܗ ܕܐܡܪܝܢ. ܘܒܫܘܠܡܗ ܕܚܕܪܐ ܢܬܠܡܘܢ ܦܬܓܡܐ ܕܫܪܬܐ.

ܘܗܕܐ ܗܝ ܒܘܠܬܐ ܕܒܗ ܐܬܡܚܪܬ ܒܪܬ ܒܢܬܟܐ. ܘܡܠܬ[11] ܦܓܪܐ

[11] ms ܡܠܬܝ

ܘܕܡܐ ܠܫܘܒܚܐ ܕܫܠܝܚܐ.

ܗܕܐ ܗܝ ܒܘܠܬܐ ܕܒܗ ܐܬܡܚܪܬ ܣܘܪܐ ܠܐܒܪܗܡ ܕܒܪܗ ܐܬܒܪܟܘ[12] ܒܢܝܢܐ.

ܗܕܐ ܗܝ ܒܘܠܬܐ ܕܒܗ ܐܬܡܚܪܬ ܪܦܩܐ ܠܐܝܣܚܩ ܒܪ ܡܘܠܟܢܐ ܕܡܢ ܒܝܬܐ ܒܪ ܐܠܝܥܙܪ ܡܗܝܡܢܐ.

ܗܕܐ ܗܝ ܒܘܠܬܐ ܕܒܗ ܐܬܡܚܪܬ ܪܚܠ ܠܝܥܩܘܒ ܗܘ ܕܐܬܒܝܢ ܥܡܗ ܐܝܣܪܐܝܠ.

ܗܕܐ ܗܝ ܒܘܠܬܐ ܕܦܪܚܬ ܠܬܡܪ ܡܢ ܡܠܟܐ ܘܡܠܬ ܟܠܗܝܢ ܒܘܪܟܬܐ.

ܗܕܐ ܗܝ ܒܘܠܬܐ ܕܒܗ ܡܬܡܚܪܢ ܟܠܗܝܢ ܡܟܝܪܬܐ. ܘܒܗ ܡܬܢܛܪܢ[13] ܟܠܗܝܢ ܢܩܒܬܐ.

ܘܗܝ ܗܝ ܒܘܠܬܐ ܕܒܝܬ ܕܘܝܕ ܫܘܪܐ ܠܫܘܒܚ ܦܓܪܐ. ܘܒܗ ܒܪܝ ܡܠܟܐ ܡܬܝܠܕܝܢ.

ܐܘ ܠܟܝ ܒܘܠܬܐ ܕܒܟܝ ܐܬܒܣܡܬ ܐܠܗܐ. ܕܒܠܥܕܝܟ ܡܬܐܡܪܢ ܩܠܝܐ ܘܒܟܝ ܡܬܒܪܟܢ ܒܚܕܪܐ. ܙܐܙܐ ܒܪ ܐܬܝܬ ܒܘܠܬܐ ܕܒܗ ܡܬܡܟܪܢ ܢܫܐ ܠܒܪܐ. ܘܒܗ ܡܬܝܠܕܝܢ ܫܠܝܐ ܘܬܠܝܬܐ. ܒܪܟ ܗܘ (54r) ܕܝܗܒ ܫܪܪܗ ܠܡܥܡܘܕܝܬܗ ܕܒܪ ܒܘܠܬܐ ܢܛܪܗ ܘܐܬܝܠܝܕ.

ܐܝܟ ܡܪܝܐ. ܘܐܦ ܒܘܠܬܐ ܗܕܐ ܬܬܒܪܟ. ܕܒܠ ܐܢܫ ܒܡܘܢܐ ܒܒܪܬ[14]. ܘܒܠܠ ܒܗ ܐܠܗܐ ܫܡܠܝܐ ܠܗܠܝܢ ܒܢܝ. ܘܐܡܝܢܐ ܕܫܪܝܢ ܒܚܕܘܬܐ. ܢܫܠܡܘܢ ܒܦܘܪܫܢܐ ܕܡܢܗ. ܘܡܫܡܗܘܢ ܘܫܘܕܥܗܘܢ ܕܒܗ ܚܕܪܐ ܢܫܠܡ ܐܠܗܐ ܒܚܝܠܗ. ܘܒܪ ܚܝܝ ܘܪܘܚܝ ܢܫܡܗ ܫܘܒܚܐ ܘܬܘܕܝܬܐ ܠܐܒܐ ܘܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܗܫܐ.

7 ܗܕܐ ܓܠܘܬܐ ܡܬܐܡܪܐ ܒܪ ܐܩܘܗܝ ܕܒܡܘܢܐ ܚܕܝ ܠܡܕܝܚܐ. ܘܒܘܠܬܐ ܒܐܝܕܗ ܕܡܫܠܐ. ܘܡܘܕܝܢ ܗܦܟܝܢ ܠܡܕܒܚܐ. ܘܦܪܐ ܠܗܘܢ ܕܡܪܢ ܘܠܗܘܢ ܕܡܡܪܝܢ. ܬܪܝܗܘܢ ܠܒܢܝܐ. ܘܡܫܡܢ ܡܕܡܗܝ ܕܒܡܘܢܐ ܘܡܬܠܐ ܒܠܗܘܢ ܓܠܘܬܐ ܗܕܐ ܒܪ ܐܡܪ.

8 ܐܝܟ ܒܪܝ ܒܠܬܐ ܕܡܫܚܬܐ ܠܘܬ ܒܝܪܘܬܝܢ ܐܬܬܗܘܢ. ܐܡܝܢܐ ܕܡܫܠܡܬܐ ܒܡ ܣܕܪܐ ܬܗܘܐ ܠܒܢ. ܡܬܒܪܝܢ ܒܪܬܢ ܦܠܚܬ ܠܒܪܝ ܦܠܢ. ܒܠ ܬܘܒܠܬܐ ܕܐܠܗܐ ܡܪܐ ܒܠ ܗܘ ܕܒܠ ܠܐܒܘܢ ܐܕܡ ܒܦܪܕܝܣܐ ܘܐܬܘܡ ܐܦ ܠܐܒܘܢ ܕܬܗܘܐ ܠܗ ܡܒܪܝܬܐ ܡܢ ܡܠܦܐ

[12] ms ܐܬܒܪܟ
[13] ms ܡܬܢܛܪܢ
[14] ms ܒܒܪܬܝ

ܡܪܚܡܢܐ. ܘܗܘ (54v) ܬܘܒ ܒܪܟ ܗܘܐ ܠܐܒܪܗܡ ܪܒܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ. ܕܒܪܟܬܗ ܐܬܒܪܟܘ ܥܡ̈ܡܐ. ܘܗܘ ܬܘܒ ܒܪܟ ܗܘܐ ܠܐܝܣܚܩ ܒܪܗ ܒܝܕ ܐܠܝܥܙܪ ܡܗܝܡܢܐ. ܘܗܘ ܬܘܒ ܒܪܟ ܗܘܐ ܠܝܥܩܘܒ ܗܘ ܕܐܬܟܢܝ ܫܡܗ ܐܝܣܪܐܝܠ. ܘܡܢ ܙܪܥܗ ܢܦܩܘ ܬܪܥܣܪ ܫܒܛܝܢ. ܫܘܒܚܐ.

9 ܐܠܗܐ ܕܐܝܬ ܗܘ ܕܒܟܠ̈ܗܘܢ, ܪܥܝ ܕܟܠ̈ܗܘܢ, ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ ܐܝܬܝܬ ܠܓܒܪܐ. ܗܘ ܢܗܘܘܢ ܠܬܪܝܗܘܢ ܒܣܪܐ ܚܕ ܡܗܝܡܢܐ. ܘܢܣܒܐ ܐܢܘܢ ܐܚܕܐ ܕܚܠܬܐ ܕܢܣܒܐ ܫܠܝܐ ܒܚܠܬܐ. ܘܡܢ ܗܘ ܕܒܫܠܡ ܡܒܪܟ ܐܬܗܢܝ ܢܘܣܒܐ ܠܬܠܡܝ̈ܕܘ(ܗܝ). ܗܘ ܒܐܝܕܗܘܢ, ܢܬܒܠܘܢ ܠܚܘܒܬܐ ܗܕܐ. ܘܢܓܡܪܘܢ, ܠܫܘܒܚܐ ܗܢܐ ܒܗ ܢܚܡ ܘܦܪܘܩ. ܢܣܩܘܢ ܫܘܒܚܐ ܠܐܒܐ ܘܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܗܫܐ.

10 ܘܦܓܠܝ[15] ܗܢܐ ܐܝܕܗ ܠܘܬ ܐܒܘܗ ܕܟܠܬܐ. ܘܢܣܒ ܠܗ ܒܐܝܕܬܐ ܘܐܡܪ ܗܟܢܐ.

11 ܡܫܝܚܐ ܕܐܠܗܐ ܬܬܦܫܛ ܠܘܬܟ ܒܝܡܝܢܐ ܘܬܩܒܠ ܡܢܟ ܒܐܝܕܬܐ ܕܡܟܪܬܐ ܕܪܥܝܬܟ. ܘܬܩܒܠ ܒܗ ܒܘܪܟܬܐ ܒܫܡܗ ܕܐܠܗܘܢ ܩܕܝܫܐ. ܗܫ(ܐ).

12 ܬܘܒ ܦܫܛܐ ܕܒܪܟܢ ܟܠܬܐ ܘܚܬܢܐ.

13 ܡܪܢܐܝܬ. ܡܙܡܪܐ ܒܗܢܐ ܡܙܡܘܪܐ ܐܚܕ ܠܟ ܦܬܓܡܐ ܦܬ̈ܓܡܐ. ܒܩܘܩܠܝܘܢ.

14 ܘܫܐܪ ܒܫܡܝܐ. ܒܡܕܒܪܐ (54r) ܕܠܝܠܐ.

15 ܘܐܡܪܝܢ ܡܠܟܐ ܕܒܕܬܟ ܐܝܟܐ ܗܘ.

16 ܘܡܚܝܠܐ ܒܗܢܐ ܠܘܬܐ ܕܒܬܪ ܦܘܪܫܐ.

17 ܘܡܙܡܪܐ ܒܗܢܐ ܠܘܬܐ ܕܥܠ ܬܪ̈ܝܗܘܢ.

ܐܠܗܐ ܕܒܪܝܬ ܠܐܕܡ ܒܨܠܡܟ ܘܕܡܘܬܟ. ܘܣܡ ܠܡܬܚܫܚܢܐ ܒܦܐܪ̈ܝܗܘܢ. ܘܒܪܐ ܟܠܗܝܢ ܒܚܝܠܗ. ܘܡܬܠ ܥܒܕܐ ܒܚܟܡܬܗ. ܘܐܚܕ ܒܪܬܗ ܒܟܠ ܥܘܦܝܢ. ܗܘ ܢܛܪܬܗܘܢ ܒܟܠܕܐ ܕܐܙܘܘܓܘܬܐ. ܘܢܘܪ ܐܢܝܚܘܗܝ ܒܡܬܚܫܚܢܘܬܐ. ܘܢܝܘܒ ܒܗܘܢ ܥܙܝܙܘܬܗ ܕܪܚܡܘܗܝ ܘܬܪܘܢܬܗ ܠܒܢܝ̈ܢܗ. ܘܢܗܦܟ ܠܗܢܘܢ ܐܝܟ ܢܝܚܐ ܕܐܝܬܘܗܝ. ܘܢܬܠ ܠܗܘܢ ܒܪܟܬܗ ܕܐܝܣܚܩ. ܘܒܢܝ̈ܢܗܘܢ ܐܝܟ ܒܢܝ̈ ܬܫܒܘܚܬܐ. ܘܬܘܗܘܢ ܠܐܝ̈ܠܢܐ ܘܠܒܪܬܐ. ܒܗ ܗܟܢ ܐܝܟ ܒܘܝܢܐ ܕܐܒܪܗܡ. ܬܘܗܘܢ ܒܢܝ̈ ܘܒܢܬܐ ܕܢܣܒܘܢ ܒܒܪ̈ܐ ܦܠܚܐ ܘܥܒܪܝܐ. ܘܬܘܒܝܢ ܠܒܢܝ̈ܢܗܘܢ ܦܠܘܓܘܢ ܘܒܢ̈ܬܗܘܢ ܒܗܘܢ.

[15] ms (vid) ܘܦܓܠܪ

ܙܪܥܗ ܕܒܪ̈ܝܟܐ. ܘܬܘܕܝܘܢ ܘܬܪܥܘܢ ܒܬܫܒܘܚܬܗܘܢ. ܒܪ ܗܟܢ ܐܝܟ ܐܝܬܘܗܝ ܒܐܝܡܢܘܬܐ. ܐܝܠܝܢ ܫܦܝܪܬ ܘܟܢܝܫܝܢ ܘܬܫܒܘܚܬܐ ܫܘܒܚܐ ܠܐܒܐ ܘܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ ܩܕ(ܝܫܐ) ܗܫܐ.

18 ܐܚܪܬܐ ܠܘܬܐ ܥܠ ܬܪ̈ܝܗܘܢ.

ܐܠܗܐ ܕܒܪܝܬܗ ܡܢ ܟܠܗܝܢ ܘܒܪܝܬܐ ܟܠܗܝܢ. ܘܡܢ ܦܠܓܘܬܐ ܕܟܝܢܐ ܕܟܠܗܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ. ܗܘ ܢܦܠܓܐ ܒܚܝ̈ܝܗܘܢ ܡܫܝܚܐ ܫܘܬܐ ܫܪܝܪܐ ܘܢܫܬܡܫ ܫܡܝܢܘܬܗܘܢ ܫܘܬܐ ܕܡܦܪܬܐ. ܘܐܝܟ ܡܢܘܬܗܘܢ ܒܫܡܝܐ ܘܢܗܘܘܢ ܒܗܘܢ ܒܐܝܡܢܐ. ܘܐܝܟ ܕܒܪܐ ܡܫܝܚܐ ܒܕܬܗ. (ܐܦ ܐܢܘܢ mg+) ܬܫܪܘܢ ܒܬܪܐ. ܡܠܐܟܐ (55v) ܕܫܡܝܐ ܘܕܥܠܡܐ ܢܗܘܐ ܒܒܗܘܢ ܘܢܦܪܘܩ ܡܢ ܟܠ ܢܟ̈ܝܢ[16] ܘܢܛܪ ܠܒܘܢ ܦܐܪܐ ܕܫܦܝܪܘܬܐ. ܘܬܫܪܘܢ ܒܗܘܢ. ܐܝܟ ܕܫܡܝܢ ܐܒܪܗܡ ܒܐܝܣܚܩ. ܐܝܟ ܗܢܐ ܒܥܒܪܐܝܠ. ܘܐܝܟ ܐܝܟ ܒܡܫܒ. ܘܬܘܕܘܢ ܫܘܒܚܐ ܠܐܒܐ ܘܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ ܩܕ(ܝܫܐ) ܗܫ(ܐ).

19 ܐܚܪܬܐ ܕܥܠ ܬܪ̈ܝܗܘܢ.

ܐܠܗܐ ܕܟܠܠ ܠܐܪܥܐ ܒܟܠܝܠܬܐ[17]. ܘܨܒܬܗ ܒܗܕ̈ܪܐ ܘܒܦܘܪ̈ܫܐ ܕܟܠ ܓܢܣ. ܡܪܐ ܕܨܒܬ ܫܡܝܐ ܒܢܗܝܪ̈ܐ ܕܫܡܫܐ ܘܣܗܪܐ ܘܒܟܘܟ̈ܒܐ. ܐܠܗܐ ܕܡܒܪܟ ܟܠܠܐ ܕܫܘܬܐ ܒܦܘܪܩܢܗ. ܫܡܥ ܡܫܝܚܐ ܕܟܠܠ ܠܟ̈ܠܬܐ ܘܚܬܢܐ ܘܙܘܘܓܐ. ܫܝܢܐ ܕܨܒܬ ܠܕܘܝܕ ܒܪܗ ܒܟܠܝܠܐ ܕܙܘܘܓܘܬܐ: ܐܠܗܐ ܕܐܫܘܪܗ ܠܒܪܟܐ ܐܝܟ ܟܠܝܠܐ ܠܟܠܗ ܐܪܥܐ: ܦܬܟܐ ܕܒܪܟ ܟܠܝܠܐ ܕܫܘܬܐ ܒܦܘܪܩܢܗ. ܬܟ ܡܫܝܚ ܕܟܠܝܠܐ ܙܝܘܐ ܥܠ ܪܫܐ ܗܠܝܢ ܕܟ̈ܠܠܐ ܡܬܬܫܡܫܝܢ ܒܗܘܢ. ܘܗܒ ܠܗܘܢ ܕܐܦ ܗܢܘܢ ܢܟܠܠܘܢ ܠܒܢ̈ܝܗܘܢ ܒܙܘܘܓܘܬܐ. ܘܥܡܝܢ ܘܥܠܡܝܢ ܢܒܟܘܢ ܒܫܡܗܘܢ ܟܠܗܘܢ ܘܡܬܬܢܐ ܕܫܡܝܢܗܘܢ. ܫܘܒܚܐ.

20 ܗܪܟܐ ܣܐܡ ܟܠܝܠܐ.

21 ܨܠܘܬܐ ܕܥܠ ܫܘܬܐ ܠܚܕܐ. ܐܠܗܐ ܕܡܒܪܟܗ ܒܥܡ̈ܝ ܥܡ̈ܡܐ. ܘܡܫܠܛܗ ܒܟܠܗ̇ ܐܪܥܐ. ܗܘ ܕܒܟܕ ܒܘܪܟܐ ܠܒܢܬܗ. ܘܡܠܐ̈ܟܐ ܡܪ̈ܥܝܐ ܠܬܫܡܫܬܐ ܕܐܝܡܪܗ. ܗܘ ܢܒܪܟܝܟ ܘܢܫܟܢܐ ܐܝܡܪܟ ܒܟܠܗܘܢ. ܘܒܫܬܟ ܢܬܗܝܡܢ ܡܪܚܡܝܟ ܐܝܟ ܕܒܗ ܕܡܥܒܕܗ ܕܝܘܢ. ܬܗܘܐ ܐܢܬܬܟ ܗܕܪܐ ܠܡܘܟܠܟ ܘܡܥܒܕܐ ܕܢܗܘܪܐ ܒܟܠܗ ܒܝܬ ܡܚܝܢܟ. ܬܪܘܬ ܒܐܪ̈ܥܗ (56r) ܘܬܬܒܣܡ ܒܦܪ̈ܓܣܝܗ. ܘܢܩܡܘܢ[18] ܒܢܝ̈ܟ ܡܪܚܡܝܟ

[16] ms ܢܟܝ̈ܘܢ
[17] ms ܟ̈ܠܠܬܐ
[18] ms ܘܢܩܡܘܢ

ܐܝܟ ܐܪܙܐ ܕܠܒܒ ܒܬܝܣܗܘܢ ܒܡܫܝܚܐ. ܘܒܢܬܟ ܐܝܟ ܡܠܟܬܐ
ܒܬܘܠܬܐ ܕܙܒܝܒ ܠܡܫܝܚܐ. ܗܐ ܓܝܪ ܡܩܒܠܬܟ ܒܟܠܠܐ ܗܢܐ ܒܚܕܘܬܐ
ܘܒܙܗܘܬܐ: ܬܘܪܦ ܠܡܫܝܚܐ. ܘܬܚܣܢ ܙܘܓܐ ܕܟܠ ܕܡܬܩܪܒ ܠܘܬܟ.
ܚܙܐ ܠܟܝ ܒܡܦܢܝܬܐ. ܘܣܦܬܐ ܘܒܪܘܬܐ ܚܠܝܟ ܠܐ ܢܬܠܠܘܢ.
ܢܒܪܟܝܟ ܐܠܗܐ ܒܡܘܠܕܬܐ ܡܫܒܚܬܐ ܡܢ ܠܟܠ. ܘܢܕܒܪܟܐ ܕܬܗܘܝܢ
ܡܢ ܠܬܚܬ. ܬܗܘܐ ܚܕܪܐ ܒܒܝܬܟܝ. ܘܫܒܘܩܪܐ ܛܒܐ ܠܟܠܗܘܢ ܒܢ̈ܝ
ܠܗܘܟܝ. ܘܫܪܪܐ ܢܗܘܐ ܒܩܕܡܝܟܝ. ܘܬܗܘܝܢ ܒܢܘܗܪܐ ܕܐܦ̈ܩܘܗܝ
ܕܐܠܗܟܝ. ܘܚܢܢܐ ܢܬܪܐ ܠܡܦܠ. ܘܡܢ ܙܕܝܩܐ ܒܟܠܟܐ ܕܠܐ ܚܪ
ܬܬܒܣܡ. ܒܛܝܒܘܬܗ ܘܒܪ̈ܚܡܘܗܝ ܕܡܫܝܚܐ ܐܠܗܢ. ܕܠܗ ܫܘܒܚܐ
ܘܠܐܒܘܗܝ ܘܠܪܘܚܗ. ܗܫܐ.

22 ܨܠܘܬܐ ܕܥܠ ܟܠܬܐ ܠܚܘܕ.

ܐܠܗܐ ܕܒܪܟ ܠܗܘܪܐ ܘܕܠܐ ܙܘܓܐ ܕܥܒܕܗ ܡܛܠ ܠܗ[19] ܠܐܒܪܗܡ
ܒܪܐ. ܕܐܬܝܗܒ ܒܗ ܐܪܙܘܗܝ ܕܡܫܝܚܐ. ܗܘ ܢܒܪܟ܀ ܐܠܗܐ ܕܒܪܟ
ܠܝܘܣܦ ܘܝܗܒ ܒܟܐܢܘܬܗ ܦܘܪܫܢܐ ܕܠܗ ܡܓܪܡ ܗܘ ܢܒܪܟܝܟܝ܀ ܘܬܗܘܐ
ܒܠ̈ܬܐ ܐܝܟ ܠܝܐ܀ ܘܪܚܝܡܬܐ[20] ܐܝܟ ܪܚܝܠ܀ ܘܡܫܠܡܢܘܬܐ
ܐܝܟ ܡܗܝܡܢܬ[21]܀ ܘܒܗܝܪܬܐ ܐܝܟ ܫܘܫ܀ ܘܡܢܟܦܬܐ ܐܝܟ ܡܪܝܡ
ܘܡܪܬܐ܀ ܘܢܗܘܘܢ ܡܢܗ ܡܠܟܐ ܘܟܗܢܐ ܘܡܕܒܪܢܐ ܫܒܝ̈ܚܐ܀ ܐܝܟܢܐ
ܕܐܬܒܪܟܘ ܒܢ̈ܘܗܝ ܕܡܫܝܚ ܒܪ ܡܫܝܚܐ ܥܠ ܒܘܪܟܬܗ ܕܝܘܣܦ ܟܐܢܐ
(56v) ܕܡܨܪܝܢ. ܐܦ ܐܢܬ ܗܫܐ ܢܛܪܝܗܘܢ ܒܫܝܢܐ ܘܒܢܝ ܒܢܝܗܘܢ ܥܠ
ܒܘܪܟܐ ܕܐܒܗ̈ܬܗܘܢ ܘܒܢ̈ܝܗܝܢ ܢܫܝܢ ܘܬܩܝܦܝܢ ܫܘܒܚܐ ܠܐܒܐ ܘܠܒܪܐ
ܘܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܗܫܐ.

23 ܨܠܘܬܐ ܕܥܠ ܫܘܫܒܝܢܐ ܠܚܘܕ.

ܐܠܗܐ ܗܿܘ ܕܐܪܝܡ ܪܒܘܬܗ ܘܥܙܪܐ ܟܠܗܘܢ ܚܣܝܢ. ܘܡܠܠ ܥܡ ܡܘܫܐ
ܒܠܝܠܐ (mg+ ܡܕܒܪܐ) ܕܣܝܢܝ. ܗܘ ܢܒܪܟܝܢ܀ ܐܠܗܐ ܕܒܪܟ ܠܐܒܪܗܡ
ܘܠܐܝܣܚܩ ܘܠܝܥܩܘܒ. ܗܘ ܢܒܪܟܝܢ܀ ܘܢܫܟܢ ܥܠܝܟܝ ܫܠܡܗ ܕܢܘܚ
ܒܪܘܚܗ ܘܐܝܣܚܩ ܒܪܗ[22] ܕܐܒܪܗܡ ܕܫܠܡܬ ܒܒܪܬܐ ܗܘ ܕܫܦܪܬ. ܘܡܒܪܟ ܟܠܬܐ
ܕܟܠܠܬܗ ܐܫܬܕܪܬ. ܘܐܝܟ ܕܐܬܒܪܟܘ ܢܘܚ ܘܒܢܘܗܝ ܒܥܠ ܒܪܘܟܗ
ܕܐܠܝܥܙܪ ܐܒܘܗ. ܐܦ ܐܢܬܝ ܗܫܐ ܬܬܒܪܟܝܢ ܒܥܠ ܒܪܬ ܒܟܪܬܐ
ܘܬܬܠܠ ܐܪܝܟ ܒܟܠܠܐ ܕܙܕܝܩܘܬܐ. ܘܬܬܗܕܪ ܒܫܘܦܪܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ.

[19] ms ܠܗ
[20] ms ܪܚܝܡܬܐ
[21] ms ܡܗܝܡܢܬ
[22] ms ܐܝܣܚܩܗ

ܘܬܬܚܝܠ ܒܒܢܝܐ ܕܡܫܒܚܝܢܗܘܢ. ܘܒܡܘܬܪܬܐ ܕܟܐܢܘܬܐ ܬܦܪܝ ܠܟܝ. ܘܒܢܝ̈ܟܝ
ܘܒܡܫܝ̈ܚܐ ܬܫܬܒܚܝܢ. ܘܒܒܢ̈ܝܐ ܘܒܒܢ̈ܬܐ ܬܫܬܒܚܝܢ. ܒܢ̈ܘܗܝ ܒܢ̈ܝܟܝ
ܒܛܝܒܘܬܗ ܘܒܪ̈ܚܡܘ(ܗܝ) ܕܡܫܝܚܐ ܐܠܗܢ. ܕܠܗ ܫܘܒܚܐ ܘܠܐܒܘܗܝ
ܘܪܘܚܗ. ܗܫܐ.

24 ܨܠܘܬܐ ܥܠ ܡܐܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܐܬܐܡ ܚܠܒܐ ܒܠܝܠܬܗ: ܘܝܗܒ ܒܐܝܕܗ ܒܟܠ ܥܡܡܝܢ.
ܘܐܬܠܡ ܡܥܡܘܕܝܬܐ. ܘܝܗܒ ܠܒܢ̈ܝ ܢܫܐ: ܘܐܘܪܒ ܠܚܠܒܐ ܒܗ ܒܢܝܗܘܢ:
ܘܗܕܪ ܠܢܫ̈ܐ ܒܡܘܗܒܬܗܘܢ. ܗܘ ܢܒܪܟ ܠܚܠܒܐ ܘܠܚܠܬܐ: ܘܠܠܒ̈ܥܐ
ܗܠܝܢ: ܘܠܫܬܝܬܐ ܗܠܝܢ. ܘܠܡܐܘܢܐ ܗܢܐ. ܡܢ ܥܠܡܐ ܕܫܢܬܐ. ܡܚܝܢܘܗܝ.
(57r) ܕܡܒܪܟܐ ܥܠ ܬܟܪܝܟ ܐܢܘܢ. ܠܒܢܝ ܘܠܒܢ̈ܬܝ. ܘܢܫܡܥܘܢ ܐܢܘܢ
ܘܠܒܥܘܢ ܘܢܒܠܥܘܢ! ܒܚܠܡܝܢܐ ܕܢܦܫܐ ܘܕܦܓܪܐ. ܘܢܫܡܥܘܢ ܐܢܘܢ
ܘܢܚܕܘܢ ܠܒܢ̈ܝܗܘܢ ܗܢܝܐ. ܘܠܒ̈ܢܝ ܒܢܝܗܘܢ ܢܛܪ ܡܢ ܗܢܝܐ. ܒܪ ܚܢܢ
ܘܢܘܪܝܡ ܒܟܪ̈ܟܐ ܘܒܫܘܪ̈ܬܐ ܘܢܫܡܥܘܢ ܫܘܒܚܐ ܠܐܒܐ ܘܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ
ܩܕܝܫܐ. ܗܫܐ.

ܫܠܡ ܒܥܘܕܪܢ ܚܬܢܐ ܘܟܠܬܐ ܘܒܘܪܟܬܐ...

C. Add. 14,500, ff. 74v-83r

ܬܘܒ ܨܠܘ̈ܬܐ ܕܒܘܪܟܢ ܚܘܩܬܐ ܕܡܟܝܪܘܬܐ

1 ܦܬܚ ܠܝ ܡܪܝ ܬܪܥܐ ܕܪܚܡܝܟ. ܘܫܕܪ ܠܝ ܒܘܪܟܬܐ ܡܢ ܥܡܝܩܬܐ
ܕܪܚܡܝܟ. ܘܬܐܬܐ ܘܬܒܪܟܝܢ ܠܒܢ̈ܝܟ ܗܠܝܢ ܕܐܬܘ ܕܢܬܒܪܟܘܢ ܡܢܟ
ܐܒܐ.

2 ܗܢܐ ܡܨܠܐ ܨܠܘܬܐ ܗܕܐ (75r) ܘܡܐܡܪ ܡܠܬܐ ܗܕܐ

ܣܒܝܒܝ ܐܝܟ ܒܢ̈ܝ ܒܝܬܗ ܕܐܠܗܐ. ܠܡܫܠܡܘ ܕܐܠܗܐ ܐܬܬܘܢ.
ܕܡܫܟܢܐ ܩܕܡ ܐܠܗܐ ܡܢ ܚܕܪܐ ܢܗܘܐ ܠܟܘܢ. ܘܢܦܩܘܢ ܠܟܘܢ ܕܐܝܟ
ܒܢ̈ܝܐ ܕܢܘܗܪܐ ܒܢܘܗܪܐ ܬܗܠܟܘܢ. ܘܒܡܫܒܠܗ ܕܐܠܗܐ ܕܒܢܝܐܬ
ܬܦܩܘܢ. ܕܡܫܒܚܝܢ ܕܥܡ ܚܕܪܐ ܢܬܪܘܪ. ܘܒܡܘܠܕܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ
ܬܬܡܠܘܢ. ܡܢ ܗܫܐ ܘܥܕܡܐ ܠܥܠܡܐ ܕܚܝܐ ܕܠܐ ܡܬܟܠܝܢ. ܐܠܗܐ ܕܡ
ܕܡܢ ܫܘܪܝܐ ܟܠ ܠܐܒܘܢ ܐܕܡ ܪܡܙ ܒܚܒܝܬܗ. ܘܐܬܠܡ ܠܚܘܐ
ܐܡܢ. ܕܬܗܘܐ ܠܗ ܡܥܕܪܢܝܬܐ ܐܟܘܬܗ. ܘܦܠܓ ܗܘܐ ܠܐܕܡ
ܘܐܡܪ ܠܗ ܕܒܪܝܬ ܢܬܒܪܟܘܢ ܟܠܗܘܢ ܒܢ̈ܝܢܫܐ. ܘܗܘ ܬܘܒ ܦܠܓ
ܪܦܩܐ ܠܐܝܣܚܩ ܒܪ[23] ܡܠܟܘܬܐ ܘܒܪ ܚܐܪܘܬܐ. ܘܗܘ ܬܘܒ ܦܠܓ ܪܚܝܠ

[23] ms ܒܕ

ܠܝܥܩܘܒ ܕܐܬܩܪܝ، ܫܡܗ ܐܝܣܪܐܝܠ. ܘܡܢ ܙܪܥܗ ܢܦܩ ܬܪ̈ܥܣܪ ܐܒܗ̈ܬܐ.
ܐܠܗܐ ܕܐܦ ܕܒܬܚܠܘܬܗ، ܢܛܪ ܒܪܬܐ. ܘܡܢ ܒܠܒܗ، ܠܐ ܡܬܡܟܪܐ
ܐܢܬܬܐ ܠܓܒܪܐ. ܗܘ ܕܒܠܚܘܕܘܬܐ ܕܠܗ ܥܦܝܦܘܬܐ. ܢܛܪ ܠܗܠܝܢ ܒܢ̈ܝ.
ܕܗܟܢܐ ܕܠܣ̈ܓܝܐ ܡܬܦܩܕܝܢ (75v) ܒܝܬܐ ܡܗܝܡܢܐ. ܘܣܓܝܘ ܒܣ̈ܓܝܐ
ܐܝܟ ܕܐܝܬ، ܡܥܝܫܐ ܠܒܝܬܗ. ܘܢܬܠ ܠܗܘܢ ܐܠܗܐ ܕܫܘܬܦܘܬܐ
ܕܒܝܬܐ ܘܟܐܢܘܬܐ ܕܝܘܩܢܐ ܬܐܠܕܘܢ[24] ܒܢ̈ܝܐ ܕܟܐܢܘܬܐ ܘܒܢ̈ܬܐ
ܕܒܘܪܟܬܐ. ܢܛܪ ܡܪܝܐ ܫܝܢܗ ܒܒܝܬܗܘܢ ܘܫܠܡܗ ܒܒܢ̈ܝܗܘܢ. ܐܝܟ
ܕܐܒܗ̈ܬܐ ܒܢ̈ܝܐ ܘܙܕܝܩܐ. ܗܢܘܢ ܕܐܬܒܪܟܘ ܫܡ̈ܗܝܗܘܢ ܒܥܦܪܐ
ܕܠܗ ܕܢܝܢܐ. ܘܦܠܚܘܗܝ ܗܘܐ ܡܬܬܠܠ ܒܒܢ̈ܝܗܘܢ، ܕܟܠܟܐ. ܘܐܚܢܢܐ
ܕܢܛܪܬܘܢ ܒܝܕܘܬܐ ܗܕܟܐ ܬܫܠܡܘܢ ܒܡܦ̈ܩܬܐ ܘܕܝܢܐ. ܘܡܫܒܚܘܢ
ܘܫܪܒܘܢ ܕܒܡ ܣܓܝܐ. ܢܫܒܠܘܢ، ܐܠܗܐ ܒܝܫܘܥܗܘܢ، ܦܘܪܩܢܐ.
ܘܢܣܒܘܢ ܘܢܚܕܘܢ ܠܓܐܢܬ ܢܬܥܒܪ ܒܠܒܘܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ.
ܘܕܐܒܘܗܝ، ܡܒܪܟܐ. ܘܪܘܚܐ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ. ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

3 ܗܘܝܐ ܢܗܘܘܢ ܒܚܒܘܬܐ ܕܗܡܢܐ:

4 ܘܡܨܠܐ ܒܗܢܐ ܨܠܘܬܐ ܗܕܐ.

ܐܠܗܐ ܕܒܪܟ ܠܐܒܪܗܡ ܘܣܪܐ، ܒܣܪܐ: ܘܠܐܝܣܚܩ ܒܪܒܩܐ ܘܠܝܥܩܘܒ
ܒܪܚܝܠ. ܘܐܒܪܟ ܐܢܘܢ ܒܟܠ ܒܘܪܟܬܐ. ܘܡܠܟܐ ܒܠܒܗܘܢ ܡܢ ܦܬܓܡܗ
ܕܐܡܪܐ. ܘܒܪܟ ܐܢܘܢ ܒܦܐܪܐ ܕܠܒܢ̈ܝܗܘܢ (76r) ܘܐܣܓܝ ܙܪܥܐ
ܘܫܒܩܬܐ. ܘܐܒܪܟ ܐܢܘܢ ܒܢܟܦܐ ܘܒܡܢܝܢܐ. ܗܘ ܢܒܪܟ ܠܟܠܢ ܒܢ̈ܝ.
ܕܒܦܩܘܕܬ ܝܒܫܐ ܠܣܓܝܐܐ ܡܬܩܒܠܝܢ ܘܢܦܩ ܒܠܒܗܘܢ ܒܒܪܟܬܐ
ܫܡܝܢܬܐ. ܘܢܫܪܐ ܒܗ ܐܝܬܝܗܘܢ ܒܠܗܘܢ ܦܬܓܡܐ. ܒܗ ܒܪܟܐ ܠܗܘܢ
ܒܐܢܬܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܠܗܘܢ ܦܠܚܘܬܐ. ܘܡܫܪܐ ܠܗܘܢ ܒܒܢܝܢܗ ܒܟܠܬ
ܬܪܥܬܐ[25]. ܘܢܙܘܪ ܫܡܗ ܘܡܠܟܗ ܘܣܟܘܝܗ ܘܐܢܘܢܘܬܗ ܒܣܬܗܘܢ.
ܘܢܣܓܘܢ ܘܢܪܘܘܢ ܒܒܠܒܐ ܗܢܐ. ܒܪ ܢܛܪ ܦܘܩܕܢܘܗܝ، ܕܡܪܝܐ. ܘܒܒܝܢ
ܒܢܝܗ ܒܒܠܒܝ. ܘܢܦܬܚ ܡܕܚܝܗܘܢ ܬܪܥܐ ܕܢܝܫܐ ܘܕܝܢܐ. ܘܒܒܪܟܬܗ
ܬܗܘܐ ܠܗܘܢ ܡܬܢܝܚܘܬܐ. ܘܢܬܐ ܠܓܠܬܐ ܘܪܥܘܬܐ ܕܫܢܝܐ ܣܓܝܐ̈ܬܐ.
ܘܡܗܕܝܢܐ ܠܗܘܢ ܒܠܗܘܢ ܫܦܝܪܬܐ. ܗܟܢܐ ܕܝܢ ܒܗܘܢ ܗܕܐ ܬܬܒܪܟ.
ܘܕܗܟܢܐ ܗܢܐ ܒܡ ܫܪܟܐ ܕܚܝ̈ܐ ܢܬܒܪܟܘܢ. ܒܛܝܒܘܬܗ ܘܒܪܚܡܘܗܝ،
ܕܐܠܗܐ ܡܫܝܚܐ ܡܪܐ ܕܒܘܪܟܬܐ ܘܡܫܒܚܢܐ ܕܦܬܓ̈ܡܐ. ܗܫܐ.

5 ܗܘܝܘ ܡܐܠܟ ܒܫܡܥܐ ܕܢܝܫܢܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܒܟܐ ܒܗܢܐ: (76v)

[24] ms ܢܐܠܕܘܢ
[25] ms ܬܪ̈ܝܬܐ

6 ܘܐܡܪܝܢ ܦܘܪܩܢ ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ ܗܕܐ.

ܫܠܡ ܠܟ ܡܪܢ ܡܫܝܚܐ. ܐܡܪܐ ܐܦ ܐܡܬܐ ܕܦܘܪܩܢܐ ܕܟܠܐ.
ܟܐܢܐ ܫܡܝܐ ܠܟ ܐܫܡܥܗ. ܫܡܝܐ ܡܢ ܠܟ ܐܡܪܐ. ܡܛܠ ܕܒܪܝܬܗܘܢ،
ܠܗܘ ܠܐ ܡܬܒܪܝܢܐ. ܒܪܘܟܐ[26] ܗܘܒ ܐܫܡܥܟ ܡܛܠ ܕܦܠܚܘܬܗܘܢ، ܠܗܘ
ܠܐ ܡܬܢܫܝܢܐ. ܢܘܪܐ ܗܘܒ ܡܗܝܡܢܘܬܐ. ܠܐ ܫܪܒܬܗ ܠܡܪܟܒܐ ܕܠܒܝ
ܕܒܝܐ ܐܦ ܒܢܒܗܬܐ. ܐܠܐ ܝܒܝܐ ܘܐܬܒܥܪ ܘܐܬܬܐ ܘܐܦ ܠܟ ܘܫܪܐ
ܒܡܪܒܒܢ ܒܪ ܡܫܪܪ ܠܗ ܠܝܥܩܘܒܬܗ ܕܢܣܝܢ: ܗܘ ܦܠܓܐ ܘܢܘܚܡ ܐܢܫܐ
ܡܪܐ ܒܠ ܫܘ(ܒܚܐ) ܠܟ.

7 ܘܡܨܠܐ ܒܗܢܐ ܨܠܘܬܐ ܕܢܝܫܢܐ.

8 ܘܡܬܦܢܐ ܗܢܐ ܘܫܩܠ ܒܘܠܬܐ ܟܐܢܐ ܘܡܨܠܐ ܨܠܘܬܐ ܗܕܐ.

ܡܪܢ ܫܘܒܚ ܡܫܝܚܐ ܫܠܝܐ ܕܩܘܫܬܐ ܘܕܫܪܪܐ. ܕܡܟܪ ܠܗ ܒܪܬ
ܥܡܡܐ. ܘܒܕܡܗ ܒܠܒ ܠܗ̇ ܦܪܝܫܬܐ. ܘܝܗܒ ܠܗ̇ ܒܘܠܬܐ ܒܝܕ ܢܒ̈ܝܘܗܝ،
ܘܒܫܠܝ̈ܚܘܗܝ، ܒܗܘ ܢܒܪܗ̇. ܘܒܛܝܒܘܬܗ ܣܥܠ ܠܡܪܥܝܬܗ ܩܕܝܫܐ ܘܫܪܝܪܐ
ܘܩܠܝܠܐ. ܘܬܠܐ ܠܗ̇ ܗܡܝܢܐ ܕܗܕܟܐ ܒܝܘܪܗ̇ ܘܒܡܪ̈ܝܪܐ[27] ܘܢܠܝܐ ܕܐܫܬ،
ܫܠܦܗ̇ ܐܚܠܦ ܠܓܒܝܢܐ. ܒܪܟ ܡܪܝ، ܒܘܠܬܐ ܗܕܐ ܕܗܡܒܝܢ ܒܛܝܒܘܬܟ.
ܐܝܟ ܕܐܬܒܪܟܬ (77r) ܒܘܠܬܐ ܕܒܪܬ ܥܡ̈ܡܐ. ܘܡܛܠ ܦܪܘܩܟ ܘܕܡܟ
ܠܫܘܒܚܐ ܕܫܡܗ̇.❖

ܗܕܐ ܗܝ، ܒܘܠܬܐ ܕܒܗ̇ ܐܬܡܟܪܬ ܢܦܫܐ ܠܐܝܣܚܩ ܒܪ ܐܒܪܗܡ
ܡܗܝܡܢܐ.❖

ܗܕܐ ܗܝ، ܒܘܠܬܐ ܕܒܗ̇ ܐܬܡܟܪܬ ܪܚܝܠ ܠܝܥܩܘܒ ܙܕܝܩܐ ܗܘ
ܕܐܬܩܪܝ، ܫܡܗ ܐܝܣܪܐܝܠ.❖

ܗܕܐ ܗܝ، ܒܘܠܬܐ ܕܦܨܬ ܠܬܡܪ ܡܢ ܡܘܬܐ. ܘܦܪܩܬ ܠܗܘܢ
ܒܒܘܪܟܬܐ.❖

ܗܕܐ ܗܝ، ܒܘܠܬܐ ܕܒܗ̇ ܐܬܬܚܝܡ ܫܡܠܛܐ ܕܡܨܪ̈ܝܢ ܒܐܝܕܝ، ܡܘܫܐ.
ܘܒܠ ܡܪܒܒܬܐ ܐܙܕܗܝ. ܘܕܢܝܐܝܠ ܒܙܪܥܗ ܐܬܦܨܝ. ܘܦܪܩ ܡܠܟܐ
ܐܬܘܪ.❖

ܗܕܐ ܗܝ، ܒܘܠܬܐ ܕܐܬܡܟܪܬ ܒܗ̇[28] ܒܪܐ ܐܣܘܦܐ. ܘܬܘܪܐ ܕܦܟܝܪܐ
ܐܬܡܣܝ ܠܗ.❖

[26] ms + *syame*
[27] ms ܘܡܪ̈ܝܪܐ
[28] ms *om* ܒܗ̇

ܗܕܐ ܗܝ ܒܥܘܬܐ ܕܙܘܓܐ ܠܛܘܗܡܐ ܘܡܒܪܟܐ ܠܥܙܩܬܐ. ܠܚܡܪܐ
ܘܠܡܫܬܘܬܐ܀

ܗܕܐ ܗܝ ܒܥܘܬܐ ܕܒܗ ܡܬܡܟܪ̈ܢ ܒܠܘܚܝ ܟܠܬܐ. ܘܟܕ ܡܬܝܠܦ̈ܢ
ܒܠܘܚܝ ܡ̈ܟܝܪܬܐ܀ ܗܕܐ ܗܝ ܒܥܘܬܐ ܕܒܚܕܐ ܐܝܟ ܫܘܪܐ ܠܡܫܩܠ
ܒܡܫܟܢܐ ܘܟܕ ܚܙܝ ܡܠܟܐ ܡܬܚܫܚܝܢ܀

ܐܘ ܒܥܘܬܐ (77v) ܒܬܪ ܐ ܬܩܢܘܬ. ܕܒܠܒܘ ܡܬܐܡܪ̈ܝܢ ܩܠܐ.
ܘܒܬܪ ܡܫܬܡܠܝܢ ܟܬ̈ܒܐ. ܪܐܙܐ ܗܘ ܪܒܐ ܘܐܢܐ ܒܥܘܬܐ ܗܕܐ. ܕܟܕ
ܡܬܡܟܪ̈ܢ[29] ܢܟܐ ܠܓܒܪܐ. ܘܟܕ ܡܬܬܠܝܢ ܢܫ̈ܐ ܘܟܠܬܐ. ܗܕܐ ܗܝ[30]
ܒܥܘܬܐ ܕܠܒܪܘܟܐ ܐܘܪܒ ܪܒܘܥܬܗ. ܘܠܐܒܪ̈ܐ ܐܒܘܬ ܐܝܙܪܗ.
ܒܪܝܟ ܗܘ ܕܫܘ ܐܝܪܗ ܠܡܓܒܘܪܗ. ܕܟܕ ܒܥܘܬܐ ܐܡܪܒ ܘܐܬܠܝܘܫ.
ܒܪܟ ܗܘ ܒܡܠܒܫܬܟ ܠܒܥܘܬܐ ܗܕܐ. ܕܥܠ ܥܒܕܝܟ ܡܩܒܠܐ ܡܥܒܕܝܢ.
ܐܢܬܐ ܕܬܗܘܐ ܠܓܒܪܐ ܘܫܬܡܠܐ ܘܫܪܪܐ ܕܡܗܝܡܢܘܬܐ ܕܒܪܬܐ ܕܠܝ
ܦܠܚܬ. ܠܒܪܐ ܕܠܝ ܦܠܝ. ܐܡܪܢܐ[31] ܕܢܡܠܠܘܢ ܒܪܟܬܐ ܡܫܝܚܝܬܐ. ܗܪ
ܕܒܗ ܐܬܒܪܟܘ ܐܕܡ ܘܚܘܐ. ܕܢܚܘܘܢ ܡܦܪܫܢܐ ܕܒܢ̈ܝܐ ܕܒܪܟܬܐ
ܘܕܒܢܬܐ ܕܕܝܡܘܬܐ ܒܕ ܢܝ̈ܕܝܢ ܢܦܩܬܘܢ ܡܢ ܟܠ ܡܫܝܚܬܐ ܡܩܝܡܬܐ
ܘܦܩܝܠܓܐ ܒܢܝܐ. ܘܦܓܪܝܗܘܢ ܡܢ ܟܠ ܡܘܡܐ ܘܦܠܓܐ ܕܣܝܠܬܐ.
ܘܒܣܝܕܘܬܐ ܘܒܢܘܪܐ ܒܠܗܘܢ ܡܬܚܬܐ ܕܣܝܒܘܬܗܘܢ. ܘܒܗܠܝܢ ܗܕܐ ܗܕܐ
ܬܬܒܪܟܢ. ܕܥܠ ܐܝܟ ܒܗܢܐ ܒܪܬ. ܘܟܠܬܐ ܘܫܬܐ ܘܫܬܠܬܐ.

ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܕܠܝ ܡܫܝܚ ܬܒܪܟܢ ܐܢܘܢ. ܘܠܫܒܝܚܐ ܘܒܪܐ ܕܠܝ
ܗܢܐ: ܘܠܗܕܐ ܟܠܬܐ ܘܒܪܬܐ ܕܠܝ. ܚܕܘ ܘܢܪܘܘܢ ܘܢܕܘܨܘܢ. ܘܢܘܕܘܢ
ܠܟ ܪܒܝܢ ܐܡܝܢ. ܕܕܒܪܬ ܠܗܢܐ ܐܒܪܗܡ ܕܢܫܬܩܠ ܐܝܣܪܗ ܡܢ ܒܠܗܘܢ
ܒܢܝ̈ܐ. ܘܥܠ ܐܩܪ ܒܠܗܘܢ ܬܫܒܘ(ܚܬܐ) ܬܗܘܐ ܠܟ ܘܠܐܒܘܟ ܘܠܒܪܟ
ܠܐܒܘܟ ܡܒܪܟܐ ܘܦܠܚܘܬܐ. ܘܠܪܘܚܟ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܘܦܠܚܐ ܘܡܒܪܟܐ
ܫܢܝܐ ܘܩܕܡܐ ܠܟ ܒܐܘܠܨܢܐ ܗ(ܫܐ). (78r)

9 ܘܡܩܪܐ ܒܗܢܐ ܒܥܘܬܐ ܠܐܒܘܗ ܕܓܠܝܬܐ ܘܐܡܪ ܠܗ
ܒܥܘܬܐ ܕܡܒܝܢܘܬܐ ܕܦܠܚܬ ܒܪܬܟ ܡܒܠܠܬ. ܒܕ ܡܬܚܝܒܘܬܐ
ܕܐܠܗܐ ܘܡܬܚܝܢܘܬܟ ܡܢ ܐܢܫܐ ܗܠܝܢ ܕܐܬܓܠܝܘ ܒܗ.
10 ܘܐܡܪ ܐܒܘܗ ܕܓܠܝܬܐ. ܐܝܟ ܗܢܐ ܒܪܒܢܝ:
11 ܘܡܬܠܟܐ ܒܗܢܐ

29 ms ܡܬܡܟܪܝܢ

30 ms ܗܢܐ

31 ms ܐܡܝܢܐ

ܐܠܗܐ ܡܒܠ ܡܘܗܒܐ ܕܟܠܗܘܢ ܫܦܝܪ̈ܬܐ. ܗܘ ܢܛܪ ܡܢܟܘܢ ܕܒܗܘܢ
ܫܒ̈ܪܐ. ܘܢܬܠܐ ܗܒܢܐ ܗܢܐ ܠܥܡܠܝܐ ܕܫܦܪ ܠܝܒܝܗ. ܘܫܘ(ܒܚܐ)
ܘܐܝܩܪܐ ܢܣܩ ܠܗ ܘܠܐܒܘܗܝ، ܘܠܪܘܚܗ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܗ(ܫܐ).
12 ܬܘܒ ܡܬܠܟܐ ܒܗܢܐ ܥܠ ܟܠܗܘܢ
ܐܠܗܐ ܕܫܪܪ ܠܡܠܐܟܗ ܒܝܕ ܐܠܝܥܙܪ ܥܒܕܗ ܕܐܒܪܗܡ. ܘܡܒܪ
ܒܝܫܒܘܗܝ، ܠܪܦܩܐ ܡܢ ܒܐܪܐ ܕܡܝܐ ܠܐܝܣܚܩ ܒܪ ܡܪܗ، ܘܦܠܓܬ
ܠܗ ܐܢܬܬܐ ܠܪܦܩܐ ܒܦܬܐ ܕܪܥܘܬܐ. ܘܝܗܒ ܠܗ ܒܥܘܬܐ ܘܒܪܟܗ.
ܘܥܒܕܬ ܒܗܬܐ ܕܒܝܬ ܐܒܪܗܡ. ܘܠܡܫܝܚܐ ܒܪܒܐ ܕܒܝܬ ܐܒܪܗܡ ܒܠܬ.
ܐܢܬ ܗܢܐ ܐܠܗܐ. ܕܫܪܬ ܠܐܒܪܗܡ ܒܗܪܐ. ܘܠܐܝܣܚܩ ܒܪܦܩܐ.
ܘܠܝܥܩܘܒ ܒܪܚܝܠ. ܚܕ ܘܫܪܐ ܠܒܢ̈ܝܟ ܕܢܗܘܘܢ ܐܬܡܟܪܘ ܠܚܬ̈ܪܐ.
ܘܗܒ ܠܗܘܢ ܒܢ̈ܝܐ ܕܒܪܟܬܐ. ܘܒܡܪܐ ܕܕܝܡܘܬܐ. ܕܢܗܘܘܢ ܚܝܝܢ
ܒܒܢ̈ܝܗܘܢ (78v) ܘܪܘܚܝܢ ܒܬܪܒܝܬܗܘܢ. ܐܒܪܬ ܐܢܘܢ ܒܒܪܟܬܐ ܠܐ
ܡܬܚܠܦܢܐ. ܕܐܝܬܘܗܝ، ܚܒܪܐ ܕܕܝܡܘܬܐ. ܗܒܒ ܙܢܝܗܘܢ ܒܗܝܡܢܘܬܐ
ܫܪܝܪܬܐ ܕܒܟ. ܘܫܪܪܝܢ ܦܘܒ ܒܗܘܢ ܘܗܘܢ ܠܒܢ̈ܝܗܘܢ ܢܪܬܘܢ
ܠܗܢܐ. ܐܝܟ ܐܠܗܐ ܦܠܓܐ. ܒܪܟ ܠܕܒܪܝܢ ܘܠܕܡܟܪܝܢ ܘܠܫܬܐ
ܘܠܟܠܬܐ. ܢܛܪ ܡܦܠܓܝܢ ܐܢܫܐ. ܘܥܠ ܟܠ ܕܫܡܥܝܢ ܢܗܘܘܢ ܒܛܝܒܘܬܟ
ܟܠܗܝܢ. ܐܡܝܢ.

13 ܘܡܩܪܐ ܬܘܒ ܗܕܐ ܘܐܡܪ
ܡܫܝܚܗ ܕܙܘܓ ܘܡܩܪ ܡܩܕܫܐ ܐܠܗܐ ܦܠܓܐ. ܬܬܦܫܛ ܒܝܫܒܐ
ܠܬܡܗ، ܘܬܬܡܠܠ ܡܢܗ ܒܗ ܒܥܘܬܐ ܗܕܐ ܕܡܚܝܢܘܬܗܘܢ ܒܪܟܬܐ
ܕܡܪܝܫܝܬܐ ܕܠܗ ܗܪ ܠܐ ܡܬܦܠܘܫܬܐ. ܘܒܗܬܐ ܐܘ ܣܟܐ ܠܐ
ܢܗܘܐ ܒܒܝܬ. ܗܝ ܗܕܐ ܡܒܝܢܐ ܡܬܚܬܐ ܒܠ ܦܠܓܐ. ܘܡܬܬܚܬ ܒܠ ܒܗܪܝܢ.
ܬܗܘܐ ܒܒܝܬܗ ܐܡܝܢܘܬ. ܘܠܫܬܐ ܘܠܟܠܬܐ ܘܠܟܠ ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ.
ܒܪܘܟܐ ܘܒܗܘܪܐ ܬܦܪܝ. ܗܫܐ (79r)

14 ܬܘܒ ܗܕܐ ܥܠ ܫܟܠܬܐ
ܐܠܗܐ ܕܐܬܐܡܝ ܟܠܗܝܢ ܒܒܠܬܗ. ܘܒܝܢܬ ܥܡܝܐ ܒܪܬܐ ܒܦܘܩܕܢܗ.
ܘܐܦܝܣ ܡܚܝܒܢܐ ܒܟܐܢܐ ܕܥܒܝܕܐ. ܘܒܝܬ ܒܗܘܢ ܒܢ̈ܘܗܝ ܕܐܕܡ
ܒܕܡܘܬܗ. ܘܐܘܪܒ ܬܠܬܐ ܒܠܒܢܫܝܗܘܢ. ܘܗܘܕ ܠܒܢܝܐ ܒܡܘܕܥܝܗܘܢ.
ܘܚܕܝ ܠܒܪܬܐ ܒܢܫܬܐ ܘܫܟܠܬܐ ܕܡܢ ܐܦܬܐ. ܒܕ ܢܩܡ ܠܐܪܒܐ
ܕܡܠܒܢܐ. ܗܟܢܐ ܡܪܢܐ ܐܠܗܐ ܚܕܐ ܠܒܢ̈ܝܟ ܗܠܝܢ ܒܢܫܬܐ ܗܠܝܢ
ܕܠܚܡܝܢ ܡܚܒܐ. ܘܢܚܕܘܢ ܘܢܪܘܘܢ ܘܢܕܘܨܘܢ ܥܠܝܐ ܦܓܪ̈ܢܝܬܐ ܘܡܬܝܠܕܐ
ܕܩܒܠܐ ܒܕ ܠܚܡܝܢ ܘܡܠܚܡܝܢ ܒܣܕܘܬܐ ܘܒܟܒܕܪܐ ܦܠܓܐ. ܘܢܒܪܟܘܢ ܗܒܢܐ

ܠܒܢܝܗܘܢ. ܘܬܐܬܐ ܡܢ ܗܕܐ ܠܒܢܝ ܒܢܝܗܘܢ. ܘܢܫܒܚܘܢ ܫܘܒܚܐ ܠܐܠܗܐ
ܒܚܘܒܗܘܢ. ܕܠܗ ܫܘ(ܒܚܐ) ܘܥܠܝܗܘܢ ܒܪܚܡܘܗܝ. ܟܠܗܘܢ ܝܘܡܬܐ
ܕܚܝܝܗܘܢ ܐܡܝܢ.

ܥܠܬܐ ܕܬܠܬܐ ܕܡܒܪܟܐ. ܘܕܒܘܟܬܐ ܐܝܟ ܦܘܫܩܐ (79v)

15 ܬܘܒ ܬܠܬܐ ܕܥܠ ܣܬܝܐ ܘܚܠܬܐ.

16 ܡܙܡܘܪܬܐ ܐܡܪܝܢ ܡܪܝܐ ܒܚܝܠܟ ܢܚܕܐ: ܘܐܡܒ ܠܟ ܦܬܓܡܐ
ܠܓܐ: ܘܫܘܒܚܘܗܝ ܠܟܠ ܕܕܚܠ ܡܢ ܡܪܝܐ. ܒܥܘܡܠܝܢ.

17 ܘܗܝܕܝܢ ܒܗܢܐ ܩܠܐ ܫܪܝܐ ܕܒܩܘܕܫܐ

18 ܘܒܬܪܗ ܐܡܪܝܢ ܩܠܐ ܗܢܐ ܥܠ ܦܬܘܪܐ. ܩܠܐ ܒܪܬܟ ܐܢܐ
ܡܪܝ ܘܥܠ ܦܬܓܡ ܐܝܬܝܟ ܒܝܢ. ܠܐ ܬܬܪܦܐ ܒܝ ܐܡܪܐ ܣܒܐ ܫܡܝܐ.
ܕܠܒܢܝܐ ܡܒܝܢܐ ܐܢܐ. ܘܠܫܪܝܫܐ ܦܝܫܬܐ[32] ܡܫܒܬ. ܒܬܠܬ ܗܘܪܐ
ܡܪܝܐ ܐܢܫ ܥܠ ܩܠܝ، ܒܪܬܐ ܠܒܪܝ ܐܡܪܬ. ܒܗ ܡܫܒܬ ܠܟ ܕܐܫܒܚܬܟ
ܘܐܡܪ ܠܗ ܕܢܩܒ ܐܢܐ ܠܟ ܡܢ ܕܐܫܬܘܕܝܬ. ܠܫܡܝܐ ܡܛܠ ܠܐܝܢܐ ܐܢܐ
ܠܟ. ܘܥܠ ܡܢܝܢ ܡܫܒܚ ܐܢܐ ܠܟ. ܘܡܒܪ ܐܢܐ ܠܟ ܒܡܪܘܡܐ ܥܠܬܐ
ܡܢ ܒܬܐ.

19 ܘܗܝܕܝܢ ܐܡܪܝܢ ܒܪܝܟ ܗܘ ܐܡܘܗܝ ܕܡܪܝܐ ܘܐܒܘܗܝ ܕܒܫܡܝܐ.

20 ܘܡܢܚܕܐ ܡܪܢܐ ܕܒܪܝܟ ܟܠܝܠܐ ܒܝܕ (80r) ܬܠܬܐ ܗܕܐ ܒܕ
ܐܡܪ ܒܗܢܐ

ܐܠܗܐ ܕܗܘܐ ܒܐܘܪܚܐ ܟܠܝܠܐ ܦܐܝܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܫܡܫܐ ܘܩܡܪܐ
ܘܟܘܟܒܐ. ܡܪܝܐ ܕܟܠ ܐܪܥܐ ܒܟܠܠܬܐ. ܘܝܗܒܬ ܒܩܢܝܢܐ ܗܕܝܪܐ[33]
ܕܟܠ ܒܢܝܢ. ܘܐܡܪܬ ܠܗ ܦܪܕܝܣܐ ܕܬܠܐ ܥܠ ܦܘܬܚܝ. ܘܠܐܕܡ ܘܠܚܘܐ
ܒܝܬܐ ܗܢܐ ܒܟܠܝܠܐ ܕܫܘܒܚܐ ܥܠܠ. ܡܫܘܒ ܡܫܝܚܐ ܕܥܠܠ ܒܗܘܢܐ
ܘܟܠܒܐ ܘܢܒܝܐ ܘܙܕܝܩܐ. ܣܓܝܐ ܕܗܘܒ ܢܝܫܐ ܠܩܕܘܫܘܗܝ. ܣܠܩ
ܬܬܟܫܦܐ ܕܐ ܠܒܢܐ ܕܠܗܘܢ. ܘܠܫܡܗܐ ܥܠܠ ܒܕܡܐ ܕܝܗܘܕܝܐ. ܒܗ
ܐܬܛܠܠ ܫܘܫܒܝܢܬܐ. ܘܟܠ ܕܠܝܟ ܚܕܘ ܕܡܛܠܠ ܐܢܬ ܒܟܠܝܠܐ ܕܒܘܟܪܐ.
ܐܢܬ ܗܘ ܠܗܘܢ ܬܫܒܘܚܬܐ. ܘܫܠܡܐ ܐ ܠܒܢܐ ܘܡܚܝܢܐ ܘܡܟܠܠܐ
ܗܘ ܕܠܒܘܫ ܒܟܠܝܠܐ ܕܡܥܒܕܐ ܕܝܢ. ܘܠܟܠܝܠܐ ܘܡܫܬܡܠܝܢܘܗܝ ܒܟܠܝܠܐ
ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܥܒܝܕܬ ܘܐܪܡܝܬ. ܡܪܝܐ ܕܐܚܝܕ ܠܝܡܐ ܟܠܝܠܐ ܠܐܪܥܐ.
ܦܠܓܐ ܕܒܪܬܢ ܟܠܝܠܐ ܕܒܬܘܠܘܬܐ ܒܦܘܩܕܢܗ. ܐܢ ܡܪܝ، ܡܚܝܢ ܕܟܠܝܠܐ
(80v) ܒܝܬ ܒܪܟܬܐ. ܥܠ ܐܪܥܐ ܡܠܝ ܕܚܘܠܡܢܐ ܟܠܗܘܢ. ܘܗܒ
ܠܗܘܢ ܕܐܦ ܗܢܘܢ ܢܟܠܠܘܢ ܠܒܢܝܗܘܢ ܒܚܕܘܬܐ ܘܙܕܝܩܘܬܐ. ܘܫܡܝܢ

[32] ms ܦܪܝܫܬ
[33] ms ܗܕܝܪ

ܘܥܠܡܝܢ ܢܟܠܝܢ ܒܫܘܒܚܗܘܢ. ܟܠܗܘܢ ܝܘܡܬܐ ܕܚܝܝܗܘܢ. ܐܡܝܢ

21 ܘܡܬܦܠܓܐ ܠܬܠܬܗܘܢ ܘܡܨܠܐ ܬܠܬܐ ܗܕܐ

ܐܠܗܐ ܕܟܠܠ ܐܪܥܐ[34] ܒܟܠܝܠܐ ܘܨܒܬܗ ܒܦܘܩܕܢܐ ܘܡܣܒܪܢܐ ܕܥܠܝܟܘܢ.
ܡܪܝܐ ܕܨܒܬ ܫܡܝܐ ܒܢܗܝܪܐ. ܒܫܡܫܐ ܘܣܗܪܐ ܘܟܘܟܒܐ. ܡܫܘܒ
ܡܫܝܚܐ ܕܥܠܠ ܟܠܗܘܢ ܢܒܝܐ ܘܫܠܝܚܐ. ܣܓܝܐ ܕܗܘܒ ܢܝܫܐ ܠܩܕܝܫܘܗܝ،
ܣܠܩ ܬܬܟܫܦܬܗܘܢ[35] ܕܐ ܠܒܢܐ. ܡܪܝܐ ܕܐܚܝܕ ܠܝܡܐ ܐܝܟ ܟܠܝܠܐ
ܠܐܪܥܐ. ܦܠܓܐ ܕܒܪܬܢ ܠܐܪܒܥܐ ܒܦܘܩܕܢܗ ܘܒܪܘܫܡܗ. ܐܢ ܡܪܝ،
ܡܚܝܢ ܟܠܝܠܐ ܥܠ ܒܘܪܟܐ ܥܠ ܒܪܢܫܐ ܗܠܝܢ ܘܒܪܢ ܐܢܘܢ ܐܝܟ
ܕܐܒܗܬܐ ܡܙܝܢܐ ܟܠܝܠܐ ܘܙܕܝܩܐ ܠܟܠܗܝܢ ܐܡܝܢ.

22 ܘܗܝܕܝܢ ܟܠܝܠܐ ܒܪܝܫܗ ܕܚܬܢܐ ܒܕ ܐܡܪ

ܐܠܗܐ ܕܡܪܡܪܗ ܒܫܡܝ ܫܡܝܐ. ܘܫܘܠܛܢܗ ܒܟܠܗ ܐܪܥܐ. ܗܘ
ܕܒܪܐ ܒܪܘܟܐ ܡܬܬܒܗ. ܘܡܠܐܟܐ ܡܙܝܥܐ ܐܝܟ ܕܠܫܡܫܘܬܐ
ܕܡܪܝܚܘܬܗ (81r) ܗܘ ܢܛܪ ܘܢܗܓܐ ܐܝܟ ܟܠܝܠܐ ܗܢܐ.
ܒܬܗ ܕܡ ܢܬܗܝܡ ܡܙܝܢܗ، ܒܪܟܬܐ. ܐܝܟ ܕܒܪܐ ܕܡܢܒܗܢ ܕܕܘܝܕ.
ܐܬܗܘܐ ܐܬܠܬܢ ܒܙܪܐ ܕܝܠܝ. ܘܡܒܪܐ ܕܢܗܪܐ ܠܟܠܗ ܒܝܬ ܡܡܕܝܢܐ
ܕܝܠܝ. ܬܫܪܐ ܘܬܪܘܕ ܒܐܪܝܬܗ ܟܠܗܘܢ ܝܘܡܬܐ ܕܚܝܝܢ. ܘܬܬܒܝܡ
ܒܟܠܝܠܐ ܢܝܫܐ ܕܡܪܦܝܢ. ܢܫܘܒܚܘܢ ܒܢܝܢ ܡܙܝܢ. ܒܕ ܡܟܦܪ ܠܟ
ܒܪܘܒܝܐ ܕܡܫܬܪܬܐ. ܘܒܢܬܐ ܕܠܝܢ ܟܠܬܐ ܕܡܪܬܟܢ ܒܪܡܘܬܐ
ܕܗܝܟܠܐ ܒܒܡܘܪܐ ܕܦܠܚܘܬܐ ܘܬܫܒܘܚܬܐ ܕܠܗ. ܢܫܒܚܘܢ ܝܘܡܬܐ
ܕܠܝܢ ܥܠ ܐܪܥܐ ܒܡ ܚܕܘܬܐ ܒܦܘܫܬܐ. ܢܬܪܘܚܢ ܐܠܗܐ ܒܒܘܬܪܐ
ܕܟܐܢܘܬܐ. ܒܢܟܦܐ ܘܒܡܢܝܢܐ ܘܒܟܠ ܦܐܝܢ ܕܡܦܩܐ[36] ܐܪܥܐ. ܬܘܪܦ
ܐܢܬ ܠܡܫܢܝܐ. ܘܬܚܝܚ ܙܘܓܐ ܕܟܠ ܕܡܬܛܪܒܝܢ ܠܝ. ܚܕܐ ܠܒܝ
ܒܫܦܝܪܬܐ. ܘܫܟܝܢ[37] ܢܬܒܒܟܘܢ ܬܚܝܬ ܪ ܒܠܒܝ. ܢܬܦܒܡ ܒܠܒܝ[38]
ܒܘܪܟܬܐ ܕܫܡܫܐ ܡܢ ܠܒܠ ܘܐܪܥܐ ܡܢ ܠܬܚܬ. ܬܗܘܐ ܗܕܐ
ܠܒܢܝ. ܘܟܠܝܠܐ ܕܫܘܒܚܐ ܠܟܠܗܘܢ ܒܢܝ ܦܠܓܗܘܢ. ܘܫܪܪܐ ܢܒܪ
ܒܡܬܬܢ (81v) ܘܬܗܠܝܢ ܒܫܘܪܐ ܕܐܩܘܡ، ܕܐܠܗܐ. ܘܒܢܝܐ ܣܓܝܐܐ
ܬܦܘܠ ܒܡ ܙܕܝܩܐ ܒܟܠܝܠܐ ܕܫܘܪܐ ܬܬܒܫܡ. ܕܟܠܝܠܐ ܘܒܪܢܫܐ
ܕܡܪܢܫܟ ܡܫܝܚܐ. ܕܠܗ ܫܘܒܚܐ ܘܥܠܝܢ ܒܪܚܡܘܗܝ ܟܠܗܘܢ ܝܘܡܬܐ

[34] added below the line in ms
[35] ms ܬܬܟܫܦܬܗܘܢ
[36] ms ܕܡܦܩܐ
[37] ms ܘܫܟܝܢ
[38] ms ܢܬܦܬܚܘܢ ܒܠܒܝ

ܕܣܢ̈ܝܢ ܠܥܠܡ ܐܡܝܢ.

23 ܘܩܐܡ ܟܗܢܐ ܒܪܫܗ ܕܟܠܬܐ ܟܕ ܐܡܪ

ܐܠܗܐ ܕܒܪܟ ܠܢܘܗܪܐ ܘܠܨܦܪܐ ܘܠܠܠܝܐ ܘܠܪܡܫܐ. ܗܘ ܢܒܪܟ ܐܦ ܠܟܝ. ܡܪܝܐ ܕܒܪܟ ܠܒܢ̈ܬܐ ܡܕ(ܟܝ̈ܬܐ) ܘܢܟܦܬܐ. ܗܘ ܢܒܪܟܝ ܒܟܠ ܒܘܪܟܬܐ. ܘܬܗܘܝܢ ܒܒܘܪܟܬܐ ܐܝܟ ܣܪܐ. ܘܒܛܠܝܘܬܐ ܐܝܟ ܠܐܝܐ ܘܒܪܚܝܡܘܬܐ ܐܝܟ ܪܚܝܠ. ܘܒܫܠܝܘܬܐ ܐܝܟ ܡܗܝܡܢܬܐ. ܫܡܠܝܬ ܬܠܬܐ ܝܠܕ̈ܐ ܡܢ ܒܥܠܗ ܐܝܟ ܐܣܝܬ. ܬܗܘܐ ܒܠܝܬܐ[39] ܗܝ ܒܘܪܟܬܐ ܕܒܪܟܗ ܐܒܪܗܡ ܠܪܦܩܐ ܘܐܡܪ ܠܗ. ܐܚܬܢ ܐܢܬܝ ܗܘܝ ܠܐܠܦܐ ܘܠܪܒܘܬܐ. ܘܢܐܪܬ ܙܪܥܟܝ ܐܪܥܬܐ ܕܒܥܠܕܒܒ̈ܘܗܝ. ܘܡܢ ܒܢ̈ܝܟܝ ܢܩܘܡܘܢ ܡܠܟ̈ܐ ܘܙܪܝܩܐ ܘܡܢ ܒܢܬ̈ܟܝ ܪ̈ܘܚܐ ܘܡܕܒܪ̈ܢܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܕܐܬܪܒܘ ܒܢܘܗܝ ܕܝܥܩܘܒ ܒܪ ܡܫܝܚܐ. ܟܠ ܒܢܝܬܟܘܢ ܕܢܦܫ. ܗܟܢܐ ܢܬܪܒܘܢ ܒܢ̈ܝܟܝ ܘܒܢܬ̈ܟܝ ܟܠ ܒܢܝܬܟܝ ܒܝܬܐ ܘܕܝܠܢ ܐܠܗܐ. ܒܕ ܚܝܢ ܒܢܝܢܟܝ. ܘܫܪܟܐ ܐܝܬ ܒܬܪܬܝܟܐ ܘܡܫܠܡܝܢ ܒܢܝܢܟܝ (82r) ܘܬܬܡܠܝܢ ܥܡܒܝܐ ܐܝܟ ܐܝܟ ܥܠܝܗܝܢ ܥܡܘܕܐ. ܠܐܒܐ ܘܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܚܕ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ ܘܠܐ ܡܬܦܠܓܢܐ. ܕܠܗ ܟܠ ܕܫܒܚܐ ܕܫܘ(ܒܚܐ) ܘܬܘܕܝܬܐ. ܘܥܠܝܢ ܒܝܘܡܬܗ ܥܡܝܢܬܐ ܕܠܗ ܘܠܝܚܝܕܗ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

24 ܘܩܐܡ ܟܗܢܐ ܒܪܫܐ ܕܫܘܫܒܝܢܐ ܟܕ ܐܡܪ

ܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ ܕܒܪܟ ܠܫܘܫܒܝܢܗ ܘܐܝܢܐ ܕܗܘ ܒܪ ܒܪܬܗ ܡܢ ܦܪܘܩܗ. ܕܢܩܘܡ ܐܝܟܢܐ ܡܫܝܚܗ. ܗܘ ܒܟܠܗܘܢ ܢܒܪܟ ܠܬܘܒܬܗ ܘܒܪܝܟܘܗܝ. ܫܘܫܒܝܢܐ ܢܒܪܟܝܢ ܒܒܘܪܟܬܐ ܠܐ ܡܬܪܫܝܢܘܬܐ. ܘܢܒܪܟܝܢ ܘܢܘܗܪܐ ܡܠܟܐ ܕܗܘܢܐ ܘܡܒܢܐ ܥܡ ܐܢܫܐ. ܘܡܢ ܥܠܝܢ ܬܥܠܡ ܡܠܬܐ ܕܢܦܫ ܒܝܘܡܐ ܕܒܝ[40] ܒܝܬ ܡܠܐ ܘܐܡܪ. ܕܠܒܝܬ ܐܘܪܚܐ ܕܐܡܪ̈ܢܬ. ܘܡܒܝܬ ܒܠܬܐ ܕܐܬܢܪܬ. ܘܡܢ ܒܬܪܬܐ ܦܪܝܫܬܐ ܡܪܝܐ. ܗܘ ܬܘܪܝܬ ܡܢ ܡܪܝܡܐ ܒܠܒܟܐ ܚܕܬܐ ܘܢܛܠ ܠܟ ܐܠܗܐ ܕܢܣܬܠܒܢ ܬܫܡܫ ܠܡܠܟܐ ܥܫܝܢܐ ܕܢܫܠܠܝܢ. ܘܒܫܘܪܝܬܐ ܬܬܐܬܐ ܠܡܠܟܝܢ ܡܪ(ܝܐ) ܕܡܪ̈ܐ. ܘܬܫܡܠ ܒܗ ܒܟܠܗ ܕܫܪܝܬܘܢ. ܘܬܫܡܫ ܫܘ(ܒܚܐ) ܠܐܠܗܐ ܕܒܚܝܢ. ܕܠܗ ܬܘܕܝܬܐ (82v) ܘܥܠܝܢ ܒܝܘܡܬܐ ܕܠܗ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

25 ܘܩܐܡ ܟܗܢܐ ܒܪܫܗ ܕܫܘܫܒܝܢܬܐ ܟܕ ܐܡܪ

ܐܠܗܐ ܕܒܟܠܐ ܠܗ ܡܢ ܒܪܝܬܐ ܢܫ̈ܐ ܡܕܝܢܬܐ ܠܟܪܡܐ ܘܠܡܬܪܬܐ ܘܠܚܣܢܐ ܢܒܠܘܬܗ ܒܪܬܗ ܕܦܘܠܐ. ܗܪ ܕܠܐ ܦܘܫܐ ܗܘܬ ܡܢ ܒܬܪܗ

ܕܡܪܝܐ. ܐܠܐ ܬܫܡܫܬܗ ܕܡܪܝܐ ܒܠܠܝܐ ܘܒܐܝܡܡܐ ܒܡܘܪܝܐ ܗܘܬ. ܗܘ ܢܒܪܟܝܢ. ܘܢܛܠܝܢ ܒܗܝܢ. ܘܒܫܘܠܡܐ ܘܫܝܢܘܬܐ ܬܬܢܐܝܢ ܠܒܝܬܗ ܕܐܠܗܐ. ܘܬܫܡܫܢ ܒܠܒܐ ܕܫܦܝܪܘܬܗ. ܘܬܫܡܫܢ ܫܘ(ܒܚܐ) ܠܐܠܗܐ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܚܝܐ ܘܩܕܝܫܐ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ܀

26 ܨܠܘܬܐ ܗܕܐ ܥܠ ܐܬܢܝܢ

ܐܠܗܐ ܕܐܙܕܡܢ ܒܡܠܟܐ ܕܥܠܬܐ ܠܡܫܡܫܬܐ ܘܒܒܐ ܬܗܡ ܡܢ ܡܢܗ ܣܓܝܐ ܦܠܟܐ ܘܐܬܓܠܝ ܗܘܠܝܢ ܕܡܫܝܚܝܢ. ܗܘ ܡܢ ܒܦܠܚܘܬܗ ܘܒܪܝܫܘܬܗ. ܢܒܪܟܝܢ ܠܐܚ̈ܝܢܐ ܘܠܡܒܪ̈ܟܝܢܐ. ܘܠܫܡ̈ܐ ܠܟܐ ܘܠܫܡ̈ܐ ܠܟܬܐ ܘܠܫܬܝܐ ܘܠܠܒܬܐ. ܘܥܠ ܟܠܗ ܒܢܝܢ ܢܒܢܐ ܕܫܡܝܐ ܒܬܪܝܗܘܢ ܒܠܒܝܐ. ܗ(ܘܝܐ)

27 ܨܠܘܬܐ ܗܕܐ ܥܠ ܒܥܠܐ ܘܥܠ ܒܝܬܐ ܘܥܠ ܒܪܘܢܐ

ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܒܪܟ ܠܒܝܬܗ ܕܐܒܪܗܡ ܡܕܒܪܢܐ ܘܢܛܪ ܐܣܟܡܘܬܗܘܢ ܡܢ ܒܢܝܢܐ ܒܢܝܢܐ. ܘܒܗ ܘܡܥܠܠܗ ܒܢܝܢܐ ܥܡܝܪܐ ܕܡܕܝܢܬܗܘܢ ܒܫܢ̈ܝܐ ܦܠܓܐ.[41] (83r)ܒܪܝܟ ܗܘ ܠܒܬܝܢ ܗܠܝܢ ܕܒܐܠܝܢ ܠܒܥܠܬܐ ܗܢܐ ܘܢܫܠܚܘܢ ܒܚܝܘܗܝ. ܘܒܥܘܗܝ ܕܝܠܗܘܢ. ܘܐܝܬܐ ܡܪܝܐ ܘܥܪܐ ܒܡܫܝܚܐ ܗܢܐ. ܘܢܫܒܘܩ ܒܗ ܡܠܟܐ ܕܫܠܡܐ ܘܡܠܟܬܐ ܕܟܠܗ ܘܡܠܟܐ ܕܒܗܢܐ ܕܒܪܟܢ ܠܒܝܬܐ ܗܢܐ ܘܠܒܢܝܐ ܗܕܐ ܘܠܒܝܬܐ ܗܢܐ. ܘܒܗܡܢܐ ܗܢܐ ܕܐܬܒܪܢ ܐܝܟ ܒܗܡܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܠܒܥܠܝܗܘܢ ܡܕܒܪܬܐ. ܕܗܘ ܕܝܢ ܢܒܝܐ ܐܡܪ. ܕܡܪܝܐ ܠܒܪܢܐ ܐܠܗܝܢ ܘܥܡܗܘܢ ܠܗܘܢ ܒܢ ܒܠܝܗܘܢ. ܘܒܠܘ ܒܬܪܝܗܘܢ ܒܬܘܕܝܬܐ ܘܠܕܪܝܗܘܢ ܒܡܘܒܠܐ. ܢܙܘܢ ܠܝ ܡܪܝܐ ܒܒܝܬܝ. ܘܢܥܒܕܘܢ ܠܥܡܝ ܡܕܝܢܐ ܕܐܝܬ ܗܘ ܥܘܪܐ ܡܠܦܢܐ ܕܐܠܝܢ ܕܡܢܝ ܠܝ ܒܠܝܢ. ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܡܕ(ܝܢܐ) ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

ܥܠܡ ܠܡܒܬܒ ܦܘܫܬܐ ܗܕܐ ܕܡܫܝܢܐ ܒܟܠ ܡܢܐ ܕܡܬܒܬܒܐ ܠܗ: ܘܡܪܝܐ ܘܪܫܡ ܒܡܢܐ: ܒܡ ܫܘܦܝܐ ܕܠܗ ܕܘܡܪܝܐ ܘܦܬܓܡܗ ܐܝܟ ܫܠܝܐ ܒܡ ܦܬܓܡܝܢ ܘܡܙܪܐ ܘܫܘܦܝܐ. ܘܦܬܓܡܐ[42] ܕܠܒܢܝܗ ܕܒܢܕܐ ܕܡܐܢܝܐ. ܘܒܠ ܠܙܬ ܐܠܗܐ ܘܡܕܝܢܐ. ܘܒܢܝܢܐ ܘܙܒܠ ܫܘܡ ܘܦܬܓܡܐ ܕܒܬܪ ܫܘܦܝܐ ܘܥܠ ܦܬܓܡܐ ܘܦܬܓܡܐ ܕܒܢܝܬ ܡܬܒܬܒܐ ܕܒܢܕܐ ܘܕܥܠܝܗܘܢ ܘܕܡܟܢܐ ܘܕܦܘܪܐ ܘܥܠ ܦܬܓܡܐ ܘܕܒܬܪܐ ܘܡܬܒܢܝܢܘܬܐ ܕܡܢ, ܫܐܪܐ ܡܕܝܢܐ ܒܡ ܒܡܪܝܢ ܚܬܡܬܐ ܘܒܠܬܠܐ. ܒܠ ܕܝܢ ܕܦܬܐ ܢܦܠܐ ܥܠ ܫܠܝܐ ܘܡܫܝܠܐ ܕܒܬܒ ܐܝܟ ܫܠܗ ܡܫܒܚܐ.

[41] The ms repeats the first two and a half lines of f. 82v (ܕܒܟܠܐ ܠܗ – ܘܥܠܝܢ) but these have been then ringed, to indicate deletion.

[42] ms ܘܦܬܓܡ

[39] ms ܒܠܝܢ

[40] ms ܕܒܝ

Translation

A. Add. 14,493.

Next, the blessing of the rings of the betrothed.

1. *Prayer*: Holy.
2. *Psalm*: My heart has burst forth (Ps. 45).
3. *Versicles, and particular prayer.*
4. I rejoiced when they said (Ps. 122), *and prayer.*
5. Blessed is the Lord who has taught my hands (Ps. 144).
6. *The priest puts in* ⟨*incense*⟩; *the common Husoyo.*
7. *And after it, the Qolo*, When the Bridegroom betrothed her. I am your Church, O Lord.
8. *Then the priest begins these prayers*:
9. In your name, O Good Being and merciful God, Lord of those of old and God of those in latter (times), who makes the righteous great, and is Saviour of the oppressed: O God, who enriched Abraham with your blessings[43] and gave joy to Sarah[44] with your gifts; upon you, Lord, do we call at this time, and we beseech you, stretch out your holy right hand, filled with all kinds of blessings, and bless these rings, and the hands upon which they are placed, so that they may be far removed from misfortunes, and be outstretched for the ministry of good deeds, and be perfected with all kinds of virtues.

Just as through a ring Daniel was resplendent,[45] and through a ring authority over Egypt was placed in the hands of Joseph,[46] so likewise may this ring, which is placed on the hands of your servants, be blessed. And may our brother and our sister rejoice, and be adorned with them, and raise up glory and thanksgiving n(ow and always, amen).

10. *Continue with*:

O Bridegroom in truth and reality, who manifested his truth to his worshippers, promising and indicating good things to those who love him. Stretch out, O Lord, the right hand of your compassion, and bless these rings which you created for the use of human beings. Grant that (those who wear them) may have children as a glory and honour, and just as you have honoured, blessed and adorned them with these visible things which are (a source of) honour, so likewise adorn them by your grace with works of righteousness; and may your peace and concord reign between them all the days of their lives; and may they raise up, in joy and exultation, praise and thanksgiving to you, O Lord Christ, and to your Father and your Holy Spirit, n(ow and always, amen).

[Five lines washed out].

11. *Next, the blessings of the Bridegroom and Bride.*

[43] Gen. 18:9-15, 21:2.
[44] Gen. 21:6 (Peshitta).
[45] Dan. 6:17.
[46] Gen. 41:42.

O Christ our God, Bridegroom in truth, we beseech you, cause your right hand full of mercy and repose to overshadow and bless these your servants, who in accordance with your commandment, have prepared themselves to travel on the chaste course of matrimony; grant to them fruits of joy, and children of righteousness; support them with money and possessions, bestowing upon them extended times and drawn out years, so that they and their children may be adorned with a fine reputation and with deeds of righteousness, (all) their years, and may they behold their children all the days of their lives.

Just as now, standing before your Lordship we perform this joyful (act) for these our children and brethren, children of the (*mg* holy) Church and worshippers of our Lord Jesus Christ, so likewise may they too, in health of soul and of body, and with years of blessings and joys, do (the same) for their children.

And just as, Lord, you blessed the righteous Noah and his children,[47] and Abraham, Isaac and Jacob, so likewise bless these our brother and sister with your joy-giving blessing; may their marriage be in accordance with (your) will and what is pleasing to your Lordship; may their bed be preserved in chastity and purity, to the glory of your holy name.

May your peace and harmony exist between them all the days of their lives; and may your power assist them, and may the encampment of your holy angels[48] guard them; may your blessing be in their dwelling, and your gift that gives joy to all in their dealings.

May they be fruitful in the world and multiply in creation; from their sons may there be priests for your ministry, and deacons within your sanctuary; may they love the awe of you, may they be adorned with your light, may they attain to your temple and take pleasure in your holy Mysteries. May they be protected by your grace and adorned with your faith; may they keep your laws and your saving commandments; and in return for all the joys which you grant to our human race, may we offer up to you praise and thanksgiving, O our Lord Jesus Christ, and to your Father and to your living and Holy Spirit, n(ow and always, amen).

12. May the God who blessed the upright and righteous, and their names became resplendent in all the world, bless the Bridegroom and Bride, and give them joy in one another, just as Abraham (had joy) in Isaac, and Jacob in Joseph. And may (your) peace and concord dwell with them and between them all the days of their lives; and in joy and exultation may they offer up praise and thanksgiving to you, O Christ our God, and to your Father and to your Holy Spirit, n(ow and always, amen).

13. May the Lord whose dwelling is in the highest heavens, whose authority is over all the earth, who made for himself the Cherubim as his throne, and the holy angels for the ministry of his honour, (may the same Lord) bless and multiply your honour among the peoples; may your household be found faithful in (a position of) weightiness, like the abode of David. And may you rejoice in and enjoy the labour of your dealings; and may your (m.pl.) sons stand before you like cedars of

[47] Gen. 9:1.
[48] Ps. 34:7.

Lebanon[49] with their fragrant scent; and may your daughters (stand before you) like dense junipers[50] delightful to look upon; may you engage in affairs for many days in this world in joy; may you be fruitful and multiply to all the ends (of the earth); may God cause you to abound in riches (that come) from righteousness, and in money and possessions, and all the good things that the earth produces; may you lend to many, and ease the spirit of all who approach you; may your heart rejoice in good deeds, and may worry and sorrow cease from you; may the Lord support your footsteps, and may you be guided in his blessed light; may you inherit new life, and enjoy, along with the saints, the world that does not pass away; and with the saints and among them may you offer up praise and thanksgiving to the Father, Son and Holy Spirit, n(ow and always, amen).

14. May the God who blessed the holy women bless you (f.sg), and multiply your honour in this world; may you be in righteousness like Sarah, and among chaste women like Rebecca, and among those beloved like Rachel; and may your seed inherit the lands of their enemies; and from your sons may there be priests and deacons who stand before the altar of the Lord, ministering in fear; and just as the sons of Machir son of Manasseh were brought up on the knees of Joseph their (grand) father,[51] so may your children grow up on the knees of your (m.pl.) beloved ones, so that with joy and exultation you (pl.) may offer up glory and thanksgiving to Father, Son and Holy Spirit, n(ow and always, amen).

15. *Over the crowns*:

O God who crowned the earth with produce, and adorned it with flowers and blossoms of every kind;

O Lord who adorned the heaven with the luminaries of the sun, moon and stars;[52]

O God who blesses the crown of the year[53] by his grace;

O Jesus Christ who crowned kings, priests and the righteous, cause the right hand of your compassion to overshadow,[54] and bless the heads upon which these crowns are placed; and grant that they too may crown their children in righteousness; and hold them worthy of those crowns which do not fade in your heavenly kingdom; and may they offer up to you praise and thanksgiving, and to your Father and to your Holy Spirit, n(ow and always, amen).

16. Crown, O Lord, your servant and your handmaid with the crown of glory and of salvation,[55] and may their lives and their conduct be to your glory and to the honour of your Lordship, n(ow and always, amen).

49 Ps. 92:12; Hos. 14:8.

50 Hos. 14:9 (= LXX *arkeuthos*); contrast B21, which reflects the Peshitta wording. (For some other places where the LXX, rather than Peshitta, seems to be reflected, see annotation to B9 and C12).

51 Gen. 50:23.

52 cf. Ps. 135(136): 7-9.

53 Ps. 65:11.

54 cf. Ps. 137(138):8.

55 cf. Prov. 4:9; James 1:12; I Peter 5:4.

17. *Over the* shawshbine *(godparents/sponsors)*

O Christ our God, who enriched our (human) race with your divine gifts, crown, adorn and bless these *shawshbine* by your grace and abundant mercies; hold them worthy that they may be preserved in health of soul and of body, and may they come in joy and exultation to your holy temple, and receive from it remission of debts and forgiveness of sins, and offer up praise and thanksgiving ⟨to you⟩ and to your Father and your Holy Spirit, n(ow and always, amen).

B. Add. 14,499

Next the rite of the blessing of the ring of the betrothed.

1. *First they say* Have mercy upon me, *with this canon*: Multiply peace for your Church in all quarters, O Christ our God.

2. *He says (lit. places) this Sedro*: O God who (is worshipped) by the holy and heavenly and bodiless powers...

3. *And they say this Qolo*: When the heavenly Bridegroom betrothed her.

4. *And the priest prays after the censer.*

5. *And they say another Qolo*: I am your Church, our Lord.

6. *Then the priest says*:

Glory to the Father and to the Son and to the Holy Spirit, now (and always). O God who by manifold indications manifested your truth to your worshippers, bless this ring which we give by your grace, and give joy to our daughter who receives it, and just as the truth of Judah towards Tamar was believed through a ring,[56] and through a ring authority was given to Joseph in Egypt,[57] and through the ring of the king and his nobles the truth of Daniel was preserved in the pit[58] bless also this ring which we give by your grace, and may it be a fulfilment to the words which we utter, and may the utterances of our requests be fulfilled in the consent of each other.

This is the ring by which the Church of the Peoples was betrothed, and she received the Body and Blood for forgiveness of sins;

this is the ring by which Sarah was betrothed to Abraham, in whose seed the Peoples were blessed;

this is the ring by which Rebecca was betrothed through the faithful Eleazer to Isaac,[59] the son of the promise, (child) of a barren (mother);

this is the ring by which Rachel was betrothed to Jacob, who was given the name Israel;[60]

this is the ring which delivered Tamar from being killed, and (instead) she received all the blessings;[61]

56 Gen. 38:25.

57 Gen. 41:42.

58 Dan. 6:17.

59 Gen. 24; the 'servant' of Gen. 24:2 has been identified as the Eliezer of Gen. 15:2, as in Targum Ps. Jonathan, a tradition known to several Syriac writings, including the *Cave of Treasures* XXXI.3. In Gen. 24:22 the term for ring is *qdasha*, not *'ezaqta*.

60 Gen. 28:2, 29:11; 32:28; 35:10.

61 Gen. 38:25.

this is the ring by which all betrothed women are betrothed, by which all fingers are adorned;

this is the ring which was made a bastion for the body's 'branches', and by it the King's treasures are sealed.

O ring, how wondrous you are, for over you words are uttered, and in you they are carried out in actions. For the ring is a symbol (*raza*), and by it women are betrothed to men, and by it bridegrooms and brides are brought together. Blessed is he who manifested his truth to his worshippers who, through a ring have grown and been victorious. Yea Lord, may this ring too, which has passed through the hands of priests, be blessed, and may God grant by it fulfilment to these our children; and as they have begun in joy, may they finish in good actions that come from him; and may God in his compassion perfect their covenant and their promise to one another; and as they rejoice and exult, may they offer up praise and thanksgiving to the Father, Son and Holy Spirit, now (and always, amen).

7. *This prayer is said with the priest's face looking towards the east, while the ring is in his left hand; then he turns to the west and summons those who have given in betrothal and those who are betrothed, the two parties, and they stand in front of the priest, as he prays over them this prayer, saying*:

8. As children of the household of faith[62] you have come to our insignificant self, in order that you may have agreement with one another. We betroth our daughter N to our son N, having confidence in God, the Lord of all, who fashioned our father Adam in Paradise and established our mother too to be a helper to him[63] from the very first day; and he again prepared Sarah for Abraham, the head of the patriarchs in whose seed the Peoples were blessed;[64] and he again prepared Rebecca for Isaac, by means of the faithful Eleazer;[65] and he again prepared Rachel for Jacob, who was given the name Israel, and from his loins there issued forth the twelve tribes,[66] now (and always).

9. May God who designated in his words that without him no woman is betrothed to a man, establish these our children as a faithful household; and may he give them joy, as it is written, The bridegroom shall rejoice in the bride.[67] From him whose resurrection was believed by his disciples by means of the sealing of his tomb,[68] may he in his mercy bring to completion this affair, and perfect this matter; and may (those involved), rejoicing and exulting, raise up praise to the Father, Son and Holy Spirit, now (and always, amen).

10. *The priest extends his hand towards the father of the bride, and gives him the ring saying as follows*:

11. May the right hand of God be extended towards you in mercy, and may you

[62] Gal. 6:10.
[63] Gen. 2:15, 18.
[64] Gen. 17:15-16; 18:18, 22:18.
[65] Gen. 24; see note 24, above.
[66] Gen. 28:2, 29:11; 32:28; 35:10.
[67] Is. 62:5; the future tense corresponds to the LXX, rather than to the Peshitta.
[68] Mt. 27:65.

receive from it the ring of the betrothal of your daughter, and may you receive with it the hidden blessing of our revered God.

12. *Next, the rite of the blessing of the bride and bridegroom.*

13. *First, the priest commences with the psalm* 'My heart has burst forth with good words' (Ps 45), *with the Quqlion.*

14. *He places the incense, with a Sedro that is appropriate.*

15. *And they say the Qolo* 'I am your Church, our Lord'.

16. *And the priest prays the prayer after the censer.*

17. *And the priest commences the prayer over the couple*:

O God who blessed the righteous by his grace, and gave joy to the guileless with their fruits; who created the worlds in his compassion and stretched out the heaven in his wisdom;[69] who enriched his creation with all kinds of beauties: may he enrich you with works of righteousness, and make your minds grow in integrity; may he plant in you the truth of your Lord, and may you cause your children to inherit this; may he multiply your offspring like an olive plant,[70] and give to you the blessings of Isaac; may he bless you like the guileless Jacob, and may you become thousands and tens of thousands,[71] as you grow in righteousness; may you become a married couple emulous of good and fine works; may you cause your children to acquire good sense, and may you sow in them the truth of your Lord; may you rejoice and exult in your minds, as you increase in righteousness, you and your children together; and may you offer up praise to Father, Son and Holy Spirit, now (and always, amen).

18. *Another prayer over the couple*:

May God, by whose will all worlds and creation exists, who desires the life/salvation of all humanity, take pleasure in your salvation — (namely) Christ the heavenly Bridegroom — and may he seal your marital relationship as a true relationship, (and seal) your harmony in love, and your marriage in honour. And just as Christ rejoices in his Church, may you also rejoice in each other. May an angel of peace and concord be with you and preserve you from all harms, and give you the fruits of joys, and may you rejoice in them, as Abraham rejoices in Isaac, and as Hannah in Samuel,[72] and as Jesse in David;[73] and may you raise up praise to Father, Son and Holy Spirit, now (and always, amen).

19. *Another (prayer) over the couple*:

O God who crowned the earth with produce, and adorned it with blossoms and flowers of every kind;

O Lord who adorned the heaven with the luminaries, with the sun, moon and stars;[74]

O Jesus Christ who crowned kings, priests and the righteous;

[69] Jer. 10:2.
[70] Ps. 127 (128):3
[71] Gen. 24:60.
[72] 1 Sam. 1:20, 2:1-10.
[73] cf. 1 Sam. 17:11.
[74] Ps. 135 (136):7-10.

O Compassionate one, who adorned David his servant with a crown of righteousness;[75]
O God who encircled the entire earth with the sea, like a crown;
O Good One who blessed the crown of the year[76] in his grace:
Cause your right hand, full of mercy, to overshadow these heads upon which the crowns are placed, and grant to them that they too may crown their children in righteousness; and may your peace and concord dwell among them all the days of their lives, now (an always, amen).

20. *Here he places the crown (on their heads).*

21. *Prayer over the bridegroom alone*:

May God, whose dwelling is in the highest heaven, whose authority is over all the earth, who made the Cherubim his throne,[77] and the holy angels for the ministry of his honour, (may he) bless you and increase your honour in the world, and may your household be found faithful before you, like the abode of the tent of David; may your wife be an adornment corresponding to you, and a pillar of light in all the home of your abode; may you (or: she) exult in her fruits, and take enjoyment in her dealings; and may your children stand before you like cedars of Lebanon[78] with their fragrant scents, and your daughters like dense almond trees,[79] lovely to look upon; and may you lengthen your days in this world in joy and in righteousness; may you lend to many, and ease the spirit of all who approach you; may your heart rejoice in good deeds; and may worry and sorrow not have dominion over you; may God bless you with a heavenly blessing from above, and one (consisting of) the early rain of the depth from below; may you be of assistance in your people,[80] and a fine object of pride for all the members of your family; may truth support your footsteps, and may you walk in the light of the presence of our God; may you receive new life, and enjoy, along with the righteous, the world that does not pass away: through the grace and mercies of Christ our God, to whom be praise, and upon you his blessings, now (and always, amen).

22. *Prayer over the bride alone*:

May God, who blessed Sarah, and granted to her, despite the time of her years,[81] Isaac as a son, in order that she might depict in him the mysteries of Christ, bless you; may God, who blessed Joseph and give into his hands the administration of the whole of Egypt, bless you; and may you be among women who give birth like Leah, and among those beloved like Rachel, and among valiant women like Judith, and among circumspect women like Susanna, and among modest women like Mary and Martha; and may there be from you kings, priests and wise leaders; and just as the

---

[75] cf. 2 Sam. 22:21; 2 Tim. 4:8.
[76] Ps. 65:11
[77] Ezek. 10:1.
[78] Ps. 92:13; Hos. 14:8.
[79] Hos. 14:9 (Peshitta). Contrast A13, which reflects the LXX term here.
[80] The sense is obscure; probably ܥܘܕܪܐ is a corruption of ܗܘܕܪܐ ('an adornment' = C): the reverse is found earlier, concerning the wife, where B as 'adornment' and C has 'assistance'.
[81] Gen. 17:17.

children of Machir, son of Manasseh, were brought up on the knees of Joseph in the land of Egypt,[82] so in your case too, may your children and grandchildren grow up on the knees of their father and grandfathers, and may your eyes look on, and may you raise up praise to Father, Son and Holy Spirit, now (and always, amen).

23. *Prayer over the* Shawshbino *alone*:

May God, who bent down his majesty and resided on Mount Sinai, who spoke with Moses in holy tongues of fire,[83] bless you; may God who blessed Abraham, Isaac and Jacob, bless you; may the words of John, his herald and messenger find fulfilment with you, when he said: I have completed the work which I commenced, and I have betrothed the bride because of whom I was sent. And just as John his herald was blessed within the womb of his mother Elizabeth,[84] so may you too be blessed within the Church of the Peoples, and may your head be crowned with the crown of righteousness; and may you be adorned with the beauty of faith, and may you be resplendent among the crowds of those who praise him; and may you shine out in the riches of righteousness; may you abound in wealth and possessions, and may you be glorified with sons and daughters; blessed are your grandchildren(?),[85] through the grace and mercies of Christ our God, to whom be praise, and upon you, his blessings, now (and always, amen).

24. *Prayer over the raiment*:

O God who established the world by his grace, and adorned his creation with every kind of beauty; who established the Tent of Time,[86] and adorned the sons of Jacob; who magnified kings with their crowns, adorned priests with their sacred (vessels): bless the bridegroom and the bride, and these garments, and this jewellery, this footwear and the rest of the garments. May the right hand of the Lord of all bless them, and our son and our daughter, and may he hold them worthy to wear them and wear them out[87] in health of soul and of body; and may he hold them worthy, and cause their children (to do) likewise, and their grandchildren even more so, as they rejoice and exult in the festivities and in the joy; and may they offer up praise to Father, Son and Holy Spirit, now (and always, amen).

Ended is the blessing of the bridegroom and bride and ring.

C. Add. 14,500

Next, prayers of the blessing of the rings, and of betrothal.

1. Open up for us, Lord, the door to your mercies, and send to us blessing from

---

[82] Gen. 50:23.
[83] cf. Exod. 19:18-19 (but for the 'tongues of fire', see Acts 2:3).
[84] Lk. 1:41.
[85] The text would appear to read *brwyk*, which gives no sense and must be corrupt; the translation is based on the required sense in the context (that is, *bny bnyk* would be what is expected).
[86] Exod. 29:44 etc.
[87] If the text (*nblwn*) is not corrupt, this seems to be the sense; conceivably the allusion is to Deut. 29:5, in which case a negative has dropped out.

the Shekhina[88] of your Majesty, and may this come and bless these your servants who have come to be blessed by you, O Father.

2. *The priest prays this prayer, setting out this address*:

(a) My beloved, as children of the household of God you have come to God's temple in order that you should have a covenant with one another before God; and it is right for you to go about in the light as children of light,[89] and to stand in purity in the temple of God in order that your covenant with each other may be confirmed, and so that you may receive blessing from God from now and until the end of your lives. It was God who at the very beginning fashioned our father Adam, the head of our created form, and established Eve our mother to be a helper, like him;[90] who prepared Sarah for Abraham and said to him, In your seed shall all peoples be blessed;[91] and he again prepared Rebecca for Isaac, the child of the promise and of barren parents; and he again prepared Rachel for Jacob, whose name was called Israel[92] and from his loins there issued the twelve patriarchs.

(b) In his parables God delineated the Church, and without him no woman is betrothed to a man. May he, in his overflowing grace, establish these our children who are now joining together as a faithful household; and may they rejoice in one another, as Christ has given joy to his Church; may God grant that in pure matrimony and in loving harmony you may bear sons of righteousness and daughters of blessings. May the Lord send his peace among you and his concord in your abode, as in the case of the upright and righteous forefathers, whose names are written in his Book of Life,[93] and whose blessed state is spoken of in (all) the extremities of the world. And just as you have begun in joy, so may you complete in good actions and in exultation; and may God in his abundant mercies perfect your covenant and your firm agreement with each other, and may your pleasure and wish be well perfected in the grace of Christ God, and of his blessed Father, and of his living and Holy Spirit, for eternal ages, amen.

3. *Here they tell the size of the bridal gift* (mahra);

4. *And the priest prays this prayer*:

O God who blessed Abraham, and he found joy in Sarah, (who blessed) Isaac with Rebecca, and Jacob with Rachel, enriching them with all sorts of blessings, filling their homes with the good products of the earth; who blessed them with the fruits of their children, and multiplied (their) generations and families, enriching them with

[88] The term, which goes back to Jewish Aramaic usage, is not uncommon in Syriac litu - gical texts; see also N. Sed, "La Shekhinta et ses amis 'araméens'," in *Mélanges Antoine Guillaumont* (Cahiers d'Orientalisme 20; 1988) 233-42, and D. Cerbelaud, "Aspects de la Shekhinah chez les auteurs chrétiens syriaques," *Le Muséon* 123 (2010) 91-125. .

[89] 1 Thess. 5:5.

[90] Gen. 2:18.

[91] Gen. 22:18.

[92] Gen. 32:28.

[93] Sir. 1:20t; Phil. 4:3 (but Peshitta has *ktaba*, not *sepra* as here, though *sepra* features in some quotations of the verse: see B. Aland and A. Juckel, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung*, II. *Die paulinischen Briefe*, Teil 2 (Berlin 1995), p. 386. A less likely source is Rev. 3:5, 17:8 in the sixth-century translation).

money and possessions: may he bless these our children, who are being betrothed to one another in good will, and may he pour out upon them abundant blessings, and may he make plentiful in their hands every kind of good thing, as uprightness surrounds them and grace supports them; as he guards them with his right hand that fashioned creation, may he sow his peace, concord, love and harmony between them, and may they rejoice and exult in this world, as they keep the Lord's commandments and perform his will at all times; and may he open up before them the door to mercy and compassion, and may his blessing preserve them, and may they have a good portion and pledge of the New Life,[94] and (may he be) a guide leading to all good actions. Thus may this ring be blessed, and may this gold, together with the rest of the objects, be blessed, through the grace and mercy of God, the worshipful Lord of blessings and bountiful giver of good things, now...

5. *Then the priest places the incense, (using) any Husoyo he likes.*

6. *And they say this troparion of the Mother of God*:

Hail to you, holy Mary, mother and also handmaid of the Saviour of all. By what name shall I address you? Heaven[95] will I call you, for you contained him who is uncontainable. Again I will name you 'Cherub',[96] since you carried him who is invisible; Burning Fire[97] did not scorch your pure womb, O chaste woman, but He who is good and loves mankind willed and became incarnate, coming and overshadowing and residing in your womb, confirming the testimony of John. Praise to you, O Lord of all.

7. *The priest prays the prayer of the Husoyo*;

8. *The priest turns round, taking the ring in his hand, and prays this prayer*:

(a) Our Lord Jesus Christ, Bridegroom in truth and reality, who betrothed to himself the Church of the Peoples, who wrote for her the dowry (document) with his own blood,[98] who gave her a ring by means of his nails, and covered up her shame with his garments; and in his grace he wrought for his betrothed rings, bracelets and bangles, hanging a necklace of gold around her neck; and ⟨by⟩ the gall and vinegar which he drank on her behalf he brought her into his Bridal Chamber.

(b) Bless, Lord, this ring which we give through your grace, just as the ring of the Church of the Peoples was blessed, and she received your Body and your Blood for the forgiveness of her sins.

(c) This is the ring with which Rebecca was betrothed to Isaac, through the faithful Eleazer;[99] this is the ring with which Rachel was betrothed to the righteous Jacob whose name was called Israel;

[94] Rom. 6:4 (Peshitta).

[95] Is. 65:17.

[96] Ezek. 10:1

[97] cf. Exod. 3:2

[98] For this theme, see my "The Wedding Feast of Blood on Golgotha'. An unusual aspect of John 19:34 in Syriac tradition," *The Harp* 6:2 (1993) 121-34.

[99] Gen. 24 (see note 59, above).

this is the ring which delivered Tamar from being put to death, and she gained all kinds of blessings;[100]

this is the ring by which authority over Egypt was placed in the hands of Joseph and he was escorted in splendour on a chariot;[101]

and through its truth Daniel came out victorious and was held in honour before the king;[102]

this is the ring ⟨by which⟩ the prodigal son was received and the fatted bull was slaughtered for him;[103]

this is the ring which summons (all) races and invites (all) generations to betrothals and wedding feasts;

this is the ring by which all brides are betrothed, and by which all fingers are adorned;

this is the ring which is made like a bastion for the 'branches' of the body, and by it the treasuries of kings are sealed.

(d) How wondrous you are, o ring, for over you words are uttered, and by means of you actions are performed. For a mighty symbol is this ring, since by it women are betrothed to men, and by it bridegrooms and brides are joined in marriage.

This is the ring which has made great its pledge to the righteous, and whose truth has enriched merchants. Blessed is he who has manifested its truth to his worshippers, for through the ring they have grown and flourished.

(e) Bless, Lord, this ring by your grace, for we give it in your holy name so that it may be a signet and seal and (sign of) truth for the betrothal of our daughter N to our son N, so that they may receive the heavenly blessing by which Adam and Eve were blessed, so that they bear the fruit of sons of blessing and daughters of righteousness, their souls being preserved from all vain thoughts and evil doubts, and their bodies (preserved) from every blemish and defilement of sin; and ⟨that they may be⟩ in joy and exultation all the days of their lives. And may this ring which has passed through the hands of a priest be blessed, and (likewise) the garments, clothes and jewellery.

(f) Yea, our God, may your right hand bless them, along with this our beloved son and this bride our daughter: may they rejoice and exult in happiness, and give thanks to you, who loves humanity, for you have brought this woman so that her honour may increase above that of all human beings, and may she, on behalf of all women, raise up praise to you, and through you and with you, to your blessed and thrice blessed Father, and to your living and holy Spirit, who is good and life-giving and consubstantial with you, n(ow and always, amen).

9. *Then the priest gives the ring to the father of the girl and says to him*:

The ring of betrothal of N your daughter do you receive, through the mediation of God and of our insignificant self, from these people who have taken pleasure in her.

[100] Gen. 38:25.
[101] Gen. 41:42.
[102] Dan. 6:17.
[103] Lk. 15:20, 22.

10. *The father of the girl says*, Indeed, master, give the blessing.

11. *The priest prays*:

May God, the giver of all that is fair, therefore confirm your covenant with one another, and may this affair come to completion (in a way) that is pleasing to his will; and may we offer up praise and honour to him and to his Father and to his living and Holy Spirit, n(ow and always, amen).

12. *Then the priest prays over them all*:

O God, who sent your (lit. his) angel through Eleazer, Abraham's boy, and in his mercies betrothed Rebecca at the well of water to Isaac,[104] the son of his master and mistress, and uprightness prepared for him Rebecca as a vine to inherit, and he gave her a ring and blessed her, (whereupon) she left the riches of her parents' house, and entered the blessed tent of the house of Abraham.

Do you, O Lord God, who gave joy to Abraham in Sarah, and to Isaac in Rebecca, and to Jacob of Rachel, unite and give joy to your servants who today have been betrothed to one another. Grant them children of blessing, and a home of righteousness, so that they may rejoice in their children and exult as they grow up. Enrich them with a wealth that cannot be snatched away, which consists in works of righteousness; fill their minds with true faith in you; and plant your truth in them, and may they cause their children to inherit this. Yea, O good God, bless those who betroth and those who are betrothed; preserve the bridegroom and the bride by your victorious Cross; and may your mercies be upon us all in both worlds, O Father, (Son, and Holy Spirit, amen).

13. *He adds this prayer, saying*:

May the right hand of our Lord Jesus Christ, our good God, be stretched out in mercy towards you, and may you receive from him with this ring of your betrothal the blessing of his unchangeable compassion; may no grief or suffering accompany it: this is the right hand that is capable of every kind of good, and brings every kind of blessing: may it be with you continually, and may it preserve the bridegroom and bride, and all that belongs to them, far and near, now (and always, amen).

14. *This prayer over the jewellery*:

O God who established the worlds by his word, and adorned the heaven, (his) creation, by his command, and set up the Tent of Time[105] with (its) glorious vestments, and adorned the sons of Aaron with them in his grace; and magnified kings in their robes, adorned priests with their sacred (vessels), and gave joy to the Hebrew women with the garments and jewellery of the Egyptian women when they went forth to the Land of Promise.[106] In like fashion, O Lord God, give joy to these your servants with these garments that they wear today, and may they rejoice and exult for many years, over an extended time, being clothed, and clothing (others), in joy and in good works. And may they do thus for their children, and even more than this for their grandchildren, and may they ascribe glory to God their Maker, to whom be glory, and upon

[104] Gen. 24 (see note 24, above). The description of Eleazer as a 'boy' will be based on the LXX's *pais* at Gen. 24:2 (in the Peshitta he is described as 'an old man', *saba*).
[105] Exod. 29:44 etc.
[106] Exod. 12:35-6.

you, his blessings all the days of your lives, now (and always, amen).

Ended are the prayers of the betrothal and of the rings, in accordance with the rite.

15. *Next, the prayers over the Bridegroom and the Bride.*

16. *First they say* Lord in your power may there rejoice... (Ps. 21), *and* My heart has burst forth with good words (Ps. 45), *and* Blessed is everyone who fears the Lord (Ps. 112), *with the Quqlion.*

17. *Then the priest says (lit. places) the Sedro of incense.*

18. *And afterwards they say this Qolo over the censer.*

Qolo. I am your Church Lord, and upon the palm of your hand am I built. Do not leave hold of me, O Heavenly Bridegroom, for I was betrothed by the prophets, and I gave (my) dowry to the Apostles. Through the prayers of the holy martyrs, have mercy on my children, said the Church to our Lord. What will you give me who have loved you? And he said to her, I will give you what I have promised: I will raise you up to heaven, and will seat you at my right hand, and I will make you a bride on high, (beautifully) arrayed.

19. *Then they say* Blessed be the honour of the Lord, *and* Our Father who art in heaven.

20. *And immediately he begins to bless the crown(s), with this prayer, the priest saying:*

(a) O God who set out in the firmament the fair crown of the luminaries, the sun, the moon and the stars;[107]

O God who crowned the earth with its produce, adorning it with glorious blossoms of all sorts;

Who caused Paradise, filled with all blessings, to surround it; who crowned within it Adam and Eve with the crown of glory;

(b) O Jesus Christ, who crowned priests, kings and prophets and the righteous; O Compassionate One who gave victory to those who worship him in return for the struggle of their contests; who crowned the martyrs with the blood of their necks when they gladly were slain, seeing that they rejoiced at you who are crowned with the crown of thorns; do you be to them a model, you who set out the contest, give victory and the crown, who adorned David with the crown of victory, who glorified and magnified the emperor Constantine with the crown of faith;

(c) O Lord who caused the sea to encircle the land as a crown; O Good One who blesses the crown of the year[108] with his grace; cause your right hand, full of all blessings, Lord, to overshadow these heads upon which (the crowns) are placed, and grant that they too may crown their children in joy and righteousness; and my your peace and concord reign among them all the days of their lives, now (and always, amen).

21. *He turns towards them and prays this prayer:*

O God who crowned the earth with its produce and adorned it with blossoms and flowers of every kind;

O Lord who adorned the heaven with the luminaries, with the sun, moon and

[107] Cf. Ps. 135(136):7-10.

[108] Ps. 65:11.

stars;[109]

O Jesus Christ, who crowned kings, priests and prophets; Compassionate One who gave victory to his worshippers in return for their struggles in the contest;

O Lord who encircled the earth with the sea, like a crown; O Good One who blessed the land in his grace and in his mercy; cause your right hand that is full of all sorts of benefits, Lord, to overshadow these your servants, and bless them as (you blessed) the forefathers of old, the upright and just, for eternal ages, amen.

22. *He places the crown on the head of the Bridegroom, saying:*

May the God whose abode is in the highest heavens and whose dominion is over the entire earth, who made the Cherubim his throne[110] and the holy angels to serve for the glory of his compassionate nature — may (this same God) bless and multiply your honour in this world; may your household be faithful before him in greatness, like the abode of the tent of David;[111] may your wife be assisting you, acting as a pillar of light[112] to your entire household; may you (or: she) rejoice and have gladness in her fruits all the days of your life; may she enjoy the successful labour of your affairs; may your sons stand before you resplendent in their virtuous way of life; may your daughters become brides adorned like temples where (God's) grace and his glory reside; may your days be many on earth, accompanied by redoubled joy. May God cause you to abound in the riches (that come from) uprightness, in money and possessions and all the blessings that the earth produces. May you lend to many, and ease the spirit of all who approach you; may your heart rejoice in good deeds; may your enemies be subjected beneath your feet. May the blessings of heaven above and of the earth below be poured out upon you abundantly. May you be an adornment to your people, and a crown in which to take pride for all the members of your family. May truth guide your footsteps, and may you walk in the light of the presence of God.[113] And may you receive New Life[114] and enjoy, along with the righteous, the world of light; through the grace and mercies of our Lord Jesus Christ, to whom be glory, and upon you, his blessings all the days of your life, for ever, amen.

23. *And he places the crown on the head of the bride, saying:*

May the God who blessed Sarah, Rebecca, Leah and Rachel, bless you as well; may the Lord who blessed the holy and chaste women, bless you with all kinds of blessings, and may you be like Sarah among barren women and like Leah among those who give birth, and among those beloved like Rachel; among those who are valiant, like Judith; asking good advice from their husband, like Esther. May the blessing with which her brothers blessed Rebecca be upon you, when they said: Sister, may you become thousands and tens of thousands, may your seed inherit the lands of your enemies,[115] and from your sons may upright and just men arise, and from

[109] Ps. 135(136):7-10.

[110] Ezek. 10:1.

[111] Cf. Amos 9:11, Is. 16:5.

[112] Cf. Exod. 13:22.

[113] cf. Ps. 89:15, 90:8.

[114] Rom. 6:4 (Peshitta).

[115] Gen. 24:60.

your daughters leaders and rulers. And just as the sons of Machir son of Manasseh were brought up on the knees of Joseph,[116] so may your sons and daughters grow up on your honourable and God-fearing knees, as your eyes look on and you rejoice as your sons and your daughters grow up. And may you, and they equally, ascribe glory to the Father, Son and Holy Spirit, one true and ineffable God, to whom be all presentations of glory and thanksgiving; and may his abundant blessings and mercy be upon you for ever, amen.

24. *Then he places a crown on the head of the* Shawshbine, *saying*:

May Christ, king of glory, who blessed his *Shawshbina* and his messenger whom he sent before his face to prepare a way before him,[117] in his grace bless, and in his great mercies confer on you blessings that cannot be taken away; and may he make and appoint you as a resplendent and luminous crown, one that radiates and is glorious; and in you and concerning you may the words of John the great herald find fulfilment, saying, I have prepared the way which you told (me), and I have betrothed the bride who was sent.[118] And as you enjoy many good things here, may you exult with the saints of the New World, and may God grant that you reach the fair day of your own wedding in good health, and may you come in joy to the Lord's holy temple, and receive there your bridegroom's crown, and may you ascribe glory to God your Maker, to whom be thanksgiving, and upon you, his blessings for ever, amen.

25. *And he puts a crown on the head of the Shawshbinta, saying*:

May the God who chose for himself out of his creation the holy women Mary, Martha, Hannah the prophetess, daughter of Penuel who did not depart from the House of the Lord, but offered up the Lord's praise night and day[119] — may (this same God) bless you and be pleased with you, and may you come in health and joy to the house of God and receive your bridal crown, and ascribe glory to God, the Father, Son, and living and Holy Spirit, for ever.

26. *This prayer over the guests*:

May the God who was invited to the wedding in Cana of Galilee and made there good wine out of water from which the guests drank,[120] may (this same God) in his grace and mercy bless the guests and hosts, the special friends (m. and f.), the bridegroom and the bride, and may he effect his mercy on all our gathering, in both worlds, n(ow and always, amen).

27. *This prayer over the house and the bridal chamber and the bed*:

O God who blessed the homes of the upright of old, and guarded their thresholds against evil (sources of) harm, and they built and completed fair buildings to live in amidst good works; bless, O Lord, these your servants who enter this house, and may those who live there increase, and may its inhabitants be fruitful.

And may the Lord come and reside in this tent, and may he hear in it the voice

[116] Gen. 50:23.
[117] cf. Lk. 1:75.
[118] Not a quotation from the Gospels; perhaps suggested by Jn 1:29.
[119] Lk. 2:36-7.
[120] Jn 2:7-9.

of the bridegroom[121] and the voice of the bride, and the voice of the priest who is blessing this bridal chamber, and this bed and this home. And may this footstool be blessed like the footstool under his holy feet.

David the prophet said: Exalt the Lord your God and worship the footstool of his feet, and enter his doors with thanksgiving and his courts with praise.[122] May your servants give thanks to you, O Lord, and praise your holy name, for you are the bulwark that protects those who call upon you at all times, O Father, Son and Holy Spirit, for ever, amen.

INDEX OF NAMES

[121] Jn 3:29.
[122] Ps. 99:5.

Noah	A 11		
Penuel			C 25
Rachel	A 14	B 6, 8, 22	C 2a, 4, 8c, 12b, 23
Rebecca	A 14	B 6, 8	C 2a, 4, 8c, 12ab, 23
Samuel		B 18	
Sarah	A 9, 14	B 6, 8, 22	C 2a, 4, 12b, 23
Sinai		B 23	
Susanna		B 22	
Tamar		B 6	C 8c
Tent of Time		B 24	C 14

The three manuscripts compared

1. The Betrothal

As one would expect, the text in the oldest of the three manuscripts is shortest, and that of the most recent the longest. Their structure and interrelationship can best be seen in tabular form:

Table 1

A	B	C
1. Trisagion	1. Ps 51 and *qonuno*	1. Prayer
2. Ps 45 = B13, C16	2. Sedro	2. Address to the couple (~B8-9)
3. Versicles and prayer	3. *Qolo* =A7	3. Rubric on *mahro*
4. Ps 122 and prayer	4. Prayer after censing	4. Prayer
5. Ps 144	5. *Qolo* = A7, C18	5. Censing and *Husoyo* = A6
6. *Husoyo* = C5	6. Gloria and Blessing of rings	6. Troparion of Mary
7. *Qolo* = B3, 5, 15; C18	7. Rubric	7. Prayer of *Husoyo*
8. Rubric	8-9. Prayer of betrothal (~C2)	8. Blessing of rings
9. Blessing of rings		9. Rubric *re* father of bride and prayer = B10-11
10. blessing continued	10. Rubric *re* father of bride = C9	10. Rubric
	11. Prayer = C9, cp. 13	11. Prayer
		12. Prayer over all
		13. Prayer (cp. B11)
		14. Prayer over jewellery
	12. Heading	15. Heading
11. Prayer over couple	13. Ps 45 = A2, C16	16. Ps. 21 Ps. 45 = A2, B13 Ps. 112
12. Prayer continued	14. Incense, *Sedro* = C17	17. *Sedro* of incense = B14
13. Prayer over Bridegroom = B21, C22	15. *Qolo* = A7, B5, C18	18. *Qolo* = A7, B5,15
14. Prayer over Bride = B22, C23	16. Rubric, pr. after censer	19. Rubric, with Our Father
15. Prayer over Crowns (~ B19, C20, 21)	17. Prayer over couple	20. Blessing of Crowns (~ A15, B19)

A	B	C
16. Prayer over couple	18. Prayer over couple	21. continued (~A15, B19)
17. Prayer over *Shawshbine*	19. Prayer over couple (~ A15, C20, 21)	22. Prayer over Bridegroom = A13, B21
	20. Crowning	23. Prayer over Bride = A14, B22
	21. Prayer over Bridegroom = A13, C22	24. Prayer over *Shawshbina*
	22. Prayer over Bride = A14, C23	25. Prayer over *Shawshbinta*
	23. Prayer over *Shawshbina*	26. Prayer over guests
	24. Prayer over Garments = C 14	27. Prayer over house and bridal chamber

Prayers in common

As will have been seen from the tables above, there are a number of prayers which are held in common in either two or in all three manuscripts; the wording, however, is often different and in some cases, notably that of A13 = B21 = C22, the process of expansion is quite apparent. In order to illustrate the kinds of relationships between these prayers, the fullest text, to be found in C, is the starting point for the translations, and to indicate the similarities and differences in A and B, the following typographical indications are used:

roman = C alone		underlined	C = B
italic	C = A	**bold**	C = A and B

C22 (= A13, B21)

May the God (A: Lord) **whose abode is in the highest heavens and whose dominion is over the entire earth, who made the cherubim his throne and the holy angels** to serve for the glory of his compassionate nature (AB: for the ministry of his honour) — **may this same God bless and multiply your honour** in this world (A: among the peoples); **may your household be found faithful** before him (B: you) in greatness, **like the abode** of the tent **of David;** may your wife be assisting (B: an adornment corresponding to) you, acting as a pillar of light to your entire household; may you (or: she) rejoice and have gladness in her fruits all the days of your life; **may she enjoy** the successful labour of your **affairs; may your sons stand before you** resplendent in their virtuous way of life; **may your daughters** become brides adorned like temples where God's grace and his glory reside; **may your days** be many on earth, accompanied by redoubled **joy.** *May God cause you to abound in the riches* (gained by) uprightness, in money and possessions and all the blessings that the earth produces. **May you lend to many, and ease the spirit of all who approach you; may your heart rejoice in good deeds,** may your enemies be subjected beneath your feet (B: may worry and sorrow not have

dominion over you); may the blessings of heaven above and of the earth below be poured out upon you abundantly (B: and the early rain of the depth from below be of assistance in your people); may you be an adornment to your people, and a crown in which to take (B: and a fine object of) pride for all the members of your family; may truth guide your footsteps, and may you walk **in the light** in the presence of (B + our) God. **And may** you receive **new life and enjoy, along with the** righteous (A saints)**, the world** of light (AB: which does not pass away), — through the grace and mercies of our Lord Jesus Christ, to whom be glory, and upon you, his blessings. all the days of your life, for ever, amen.

The relationship for this and the other prayers in common (A 13-4 = B 21-2 = C 22-3, A 15 = B 19 = C 21, B 8 = C 2, and B 24 = C 14; for B 6 and C 8, see below on the Blessing of the ring), can also be readily seen by juxtaposing the different versions.

A 13. May the Lord whose dwelling is in the highest heavens, whose authority is over all the earth, who made for himself the Cherubim as his throne, and the holy angels for the ministry of his honour,	B 21. May God, whose dwelling is in the highest heaven, whose authority is over all the earth, who made the Cherubim his throne, and the holy angels for the ministry of his honour,	C 22. May the God whose abode is in the highest heavens, whose authority is over the entire earth, who made the Cherubim his throne and the holy angels to serve for the glory of his compassionate nature —
(may he) bless and multiply your honour among the peoples; may your house be entrusted with a position of weightiness, like the abode of David.	(may he) bless you and increase your honour in the world, and may your household be found faithful before you, like the abode of the tent of David.	(may he) bless and multiply your honour in this world; may your household be faithful before him in greatness, like the abode of the tent of David.
	May your wife be an adornment corresponding to you, and a pillar of light in all the home of your abode; may she (or: you) exult in her fruits,	May your wife be assisting you, acting as a pillar of light to your entire household; may she (or: you) rejoice and have gladness in her fruits
And may you rejoice in and enjoy the labour of your dealings; and may your sons stand before you like cedars of Lebanon with their fragrant scent; and may your daughters like dense junipers lovely to look upon; may you engage in affairs (*ttgr*) for many days in this world in joy; may you be fruitful and multiply to all	and take enjoyment in her dealings; and may your sons stand before you like cedars of Lebanon with their fragrant scents, and your daughters like dense almond trees, lovely to look upon; and may you lengthen (*tgr*) your days in this world in joy and in righteousness;	all the days of your life; may she enjoy the successful labour of your dealings; may your sons stand before you resplendent in their virtuous way of life; may your daughters become brides adorned like temples where (God's) grace and his glory reside; may your days be many on earth, accompanied by redoubled joy.

the ends (of the earth); may God give you abundance in riches that come from uprightness, and in wealth and property, and all the good things that the earth produces; may you lend to many, and ease the spirit of all who approach you; may your heart rejoice in what is good, and may worry and sorrow cease from you; may the Lord support your footsteps, and may you be guided in his blessed light; may you inherit new life, and enjoy, along with the saints, the world that does not pass away; and with the saints and among them may you offer up praise and thanksgiving to the Father, Son and Holy Spirit, n(ow and always, amen).	may you lend to many, and give rest to the spirit of all who approach you; may your heart rejoice in good deeds; and may worry and sorrow not have dominion over you; may God bless you with a heavenly blessing from above, and one (consisting of) the early rain of the depth from below; may you be of assistance in your people, and a fine object of pride for all the members of your family. May truth support your footsteps, and may you walk in the light of the presence of our God; may you receive new life, and enjoy, along with the righteous, the world that does not pass away: through the grace and mercies of Christ our God, to whom be praise, and upon you his blessings, now (and always, amen).	May God cause you to abound in the riches (that come from) uprightness, in money and possessions and all the blessings that the earth produces. May you lend to many, and give comfort of spirit to all who approach you. May your heart rejoice in good actions, may your enemies be subjected beneath your feet, May the blessings of heaven above and of the earth below be poured out upon you abundantly. May you be an adornment to your people, and a crown in which to take pride for all the members of your family. May truth guide your footsteps, and may you walk in the light of God's presence. And may you receive new life and enjoy the world of light, along with the righteous; through the grace and mercies of our Lord Jesus Christ, to whom be glory, and upon you, his blessings all the days of your life, for ever, amen.
14. May God who blessed the holy women bless you (f.sg), and multiply your honour in this world; may you be in righteousness like Sarah, and among chaste women like Rebecca,	22. *Prayer over the bride alone*: May God, who blessed Sarah, and granted to her, despite the time of her years, Isaac as a son, in order that she might depict in him the mysteries of Christ, bless you; may God, who blessed Joseph and give into his hands the administration of the whole of Egypt, bless you; and may you be among women who give birth like	23. *And he places the crown on the head of the bride, saying*: May God who blessed Sarah, Rebecca, Leah and Rachel, bless you as well; may the Lord who blessed the holy and chaste women, bless you with all kinds of blessings, and may you be like Sarah among barren women and like

and among cherished women like Rachel;	Leah, and among those beloved like Rachel, and among valiant women like Judith, and among circumspect women like Susanna, and among modest women like Mary and Martha;	Leah among those who give birth, and like Rachel among those who are dearly loved; among those who are valiant, like Judith; asking good advice from their husband, like Esther. May the blessing with which her brothers blessed Rebecca be upon you, when they said: Sister, may you become thousands and tens of thousands:
and may your seed inherit the lands of their enemies; and from your sons may there be priests and deacons who stand before the altar of the Lord, ministering in fear;	and may there be from you kings, priests and wise leaders;	may your seed inherit the lands of your enemies, and from your sons may upright and just men arise, and from your daughters leaders and rulers;
and just as the sons of Machir son of Manasseh were brought up on the knees of Joseph their (grand) father, so may your children grown up on the knees of your (m.pl.) beloved ones, so that with joy and exultation you (pl.) may offer up glory and thanksgiving to	and just as the sons of Machir, son of Manasseh, were brought up on the knees of Joseph in the land of Egypt, so in your case too, may your children and grandchildren grown up on the knees of their father and grandfathers, and may your eyes look on, and may you raise up praise	and just as the sons of Machir son of Manasseh were brought up on the knees of Joseph, so may your sons and daughters grow up on your honourable and God-fearing knees, as your eyes look on and you rejoice as your sons and your daughters grow up, and may you, and they equally, ascribe glory to the
the Father, Son and Holy Spirit, n(ow and always, amen).	to the Father, Son and Holy Spirit, now (and always, amen).	Father, Son and Holy Spirit, one true and ineffable God, to whom be all presentations of glory and thanksgiving; and may his abundant blessings and mercy be upon you for ever, amen.
15. *Over the crowns*: O God who crowned the earth with (its) produce, and adorned it with flowers and blossoms of every kind; O Lord who adorned the heaven with the luminaries of the sun, moon and stars; O God who blesses the crown of the year by his grace;	19. *Another (prayer) over the couple*: O God who crowned the earth with produce, and adorned it with blossoms and flowers of every kind; O Lord who adorned the heaven with the luminaries of the sun, moon and stars; O Jesus Christ who crowned kings, priests and the righteous;	21. *He turns towards them and prays this prayer*: O God who crowned the earth with its produce and adorned it with flowers and blossoms of every sort; O Lord who adorned the heaven with the luminaries, with the sun, moon and stars; O Jesus Christ, who crowned kings, priests and prophets;

O Jesus Christ who crowned kings, priests and the righteous, cause the right hand of your compassion to overshadow, and bless the heads upon which these crowns are placed; and grant that they too may crown their children in righteousness; and hold them worthy of those crowns which do not fade in your heavenly kingdom; and may they offer up to you praise and thanksgiving, and to your Father and to your Holy Spirit, n(ow and always, amen).	O Compassionate One, who adorned David his servant with a crown of righteousness; O God who surrounded the entire earth with the sea as with a crown; O Good One who blessed the crown of the year in his grace; cause your right hand, full of mercy, to overshadow these heads upon which the crowns are placed, and grant to them that they too may crown their children in righteousness; and may your peace and concord dwell among them all the days of their lives, now (an always, amen).	O Compassionate One who gave victory to his worshippers in return for their struggles in the contest; O Lord who encircled the sea round the land, like a crown; O Good One who blessed the land in his grace and in his mercy; cause your right hand that is full of all sorts of benefits, Lord, to overshadow these your servants, and bless them as (you blessed) the forefathers of old, the upright and just, for eternal ages, amen.

	C 2. *The priest prays this prayer, setting out this address*:
B 8. As children of the household of faith you have come to our insignificant self, in order that you may have agreement with one another. We betroth our daughter N to our son N, having confidence	(a) My beloved, as children of the household of God you have come to God's temple in order that you should have a covenant with one another before God; and it is right for you to go about in the light as children of light, and to stand in purity in the temple of God in order that your covenant with each other may be confirmed, and so that you may receive blessing from God from now and until the end of your lives.
in God, the Lord of all, who fashioned our father Adam in Paradise and established our mother too to be a helper to him from the very first day; and he again made Sarah ready for Abraham, the head of the patriarchs in whose seed the Peoples were blessed; and he again prepared Rebecca for Isaac, by means of the faithful Eleazer; and he again prepared Rachel for Jacob, who was given the name Israel, and from his loins there issued forth the twelve tribes, now (and always).	It was God who at the very beginning fashioned our father Adam, the head of our created form, and established Eve our mother to be a helper, like him; who prepared Sarah for Abraham and said to him, In your seed shall all peoples be blessed; it was he again who prepared Rebecca for Isaac, the child of the promise and of barren parents; it was he who prepared Rachel for Jacob, whose name was called Israel and from his loins there issued the twelve patriarchs.
9. May God who designated in his words	(b) In his parables God delineated the Church, and without him no woman

that without him a woman should not be betrothed to a man, establish these our children as a faithful household; and may he give them joy, as it is written, The bridegroom shall rejoice in the bride. From him whose resurrection was believed by his disciples by means of the sealing of his tomb, may he in his mercy bring to completion this affair, and perfect this matter; and may (those involved) rejoicing and exulting raise up praise to the Father, Son and Holy Spirit, now (and always, amen).	is betrothed to a man. May he, in his overflowing grace, establish these our children who are now joining together as a faithful household; and may they rejoice in on another, as Christ has given joy to his Church; may God grant that in pure matrimony and in loving harmony you may bear sons of righteousness and daughters of blessings. May the Lord send his peace among you and his concord in your abode, as in the case of the upright and righteous forefathers, whose names are written in his Book of Life, and whose blessed state is spoken of in (all) the extremities of the world. And just as you have begun in joy, so may you complete in good actions and in exultation; and may God in his abundant mercies perfect your covenant and your firm agreement with each other, and may your pleasure and wish be well perfected in the grace of Christ God, and of his blessed Father, and of his living and Holy Spirit, for eternal ages, amen.
24. *Prayer over the raiment*: O God who established the world by his grace, and adorned his creation with every kind of beauty; who established the Tent of Time, and adorned the sons of Jacob;	14. *This prayer over the jewellery*: O God who established the worlds by his word, and adorned the heaven, (his) creation, by his command, and set up the Tent of Time with (its) glorious vestments, and adorned the sons of Aaron with them
who magnified kings with their crowns, adorned priests with their sacred vessels:	in his grace; and magnified kings in their robes, adorned priests with their sacred (vessels), and gave joy to the Hebrew women with the garments and jewellery of the Egyptian women when they went forth to the Land of Promise. In like fashion, O Lord God, give joy to these your servants
bless the bridegroom and the bride, and these garments, and this jewellery, this footwear and the rest of the garments. May the right hand of the Lord of all bless them, and our son and our daughter, and may he hold them worthy to wear them and wear (them out) in health of soul and of body; and may he hold them worthy, and cause their children (to do) likewise, and their grandchildren even more so, as they rejoice and exult in the festivities and in the joy;	with these garments that they wear today, and may they rejoice and exult for many years, over an extended time, being clothed, and clothing (others), in joy and in good works. And may they do thus for their children, and even more than this for their grandchildren,
and may they offer up praise to Father, Son and Holy Spirit, now (and always, amen).	and may they ascribe glory to God their Maker, to whom be glory, and upon you, his blessings all the days of your lives, now (and always, amen).

Comparison with the present Syrian Orthodox rite

Two modern printed editions are currently in widespread use: (1) *Ktobo d-buroko da-klile/The Order of the Solemnization of the Sacrament of Matrimony*, a bilingual, Syriac-English edition, published by Archbishop Athanasios Y. Samuel (Hackensack 1974), with reprints;[123] and (2) *Tekso d-burok 'ezqoto* and *Burok klile*, in a bilingual, Syriac-Malayalam, volume without title edited by Abraham Konat (Pampakuda 1979), 64-95, 96-142. The service is divided into two parts, betrothal and crowning; originally these were separated in time. Both editions provide a separate service for Second Marriage. As will become apparent from Table 2 below, there are a number of differences between these two editions.

There is an excellent study of the all the Syriac Marriage services by J.-G. van Overstraeten, 'Les liturgies nuptiales des églises de langue syriaque et le mystère de l'Église-Épouse,' *Parole de l'Orient* 8 (1977-1978) 235-310, where (on pp. 243-50) she deals specifically with the structure of the Syrian Orthodox rite. On the West Syrian rites, with a particular concern for those in use in India, P. Tovey has provided a helpful outline in his 'West Syrian marriage rites', *Studia Liturgica* 25 (1995) 192-206. The basic structures of each of the two parts (Rings, Crowns) of the service are similar (tables can be found in both articles).[124]

The basic structure of the current Syrian Orthodox rite is analysed by van Overstraeten, and this serves as the framework for the table below, which provides a structural comparison between the 1974 edition and the three manuscripts.

Table 2

Part I (Betrothal, rings) ed. Athanasius	A	B	C
[Initial prayers]			
Doxology	1 Trisagion		

[123] There is a German translation, by J. Madey, *Tekso d-zuwogo, oder die Ordnung der Krönung. Der Dienst der Heiligung des Sakramentes der Ehe nach dem Ritus der Syro-Antiochenischen Kirche* (Kottayam 1995). An earlier Latin translation can be found in H. Denzinger, *Ritus Orientalium* II (Würzburg 1863) 386-402. A French translation by J.-M. Sauget of the Syrian Catholic edition edited by Rahmani (1922) is to be found in OS 2 (1957) 3-37, and in A. Raes (ed.), *Le mariage dans les Églises d'Orient* (Chevetogne 1958) 109-33.

[124] There is brief coverage in K. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du Ier au XIe siècle* (Paris 1970) 156-8. It is worth noting in passing that the blessing of the crowns has no invocation of the Spirit over the crowns, as is found in the 'prayer of the crown', in the Euchologion of the White Monastery, which probably dates from much the same time as the three Syriac manuscripts (ed. E. Lanne, PO 28.2; 1958) 394-5.

Introductory prayer	3 (Prayer)		1 Initial prayer 2 Address, 3 *mahro* 4 Prayer
Ps. 51 with refrain		1 Ps. 51 and *qonuno*	
Ps. 45:1-4, 11-14	2 Ps. 45 4 Ps. 122 & prayer 5 Ps. 144		
[Office of incense]			
Blessing of incense			
Proimion			
Sedro	6 *Husoyo*	2 *Sedro*	5 *Husoyo*
Qolo	7 *Qolo*	3 *Qolo*	6 Troparion
'Etro		4 Prayer	7 Prayer of *Husoyo*
		5 *Qolo*	
[Blessing of rings]			
Blessing of rings	8-10 Two prayers	6 Blessing of ring	8 Blessing of ring
		7-9 Prayers for couple	
Giving of rings		10-11 Giving of ring	9-11 Giving of ring
Prayer			12 Prayer for all
Final prayer			13 Prayer
			14 Prayer over jewellery
Trisagion			
Our Father			
Part II (Crowning)			
[Initial prayers]			
Doxology			
Prayer			
Ps. 21:2-5			
'Eqbo		12-13 Ps. 45	15-16. Ps. 21, 45, 112
[Service of incense]			
(Blessing of incense)		14 Incense	
Proimion			
Sedro		15 *Sedro*	17 *Sedro*
Qolo		16 *Qolo*	18 *Qolo*
'Etro		17 Prayer after incense	
			19 Ezek. 3:12 and Our Father
[Office of Readings]			
Ps. before Epistle			
Epistle			
Alleluia			
Dialogue			
Gospel			
[Crowning]			
	11-14 Prayers over couple	17-19 Prayers over couple	
Prayer over crowns	15 Prayer over crowns		
Blessing of crowns			20 Blessing of crowns
			21 Prayer over couple
Placing of crowns		20 Placing of crowns	(22-3) Placing of crowns

	16 Prayer over couple	21 Prayer over bride-groom	22 Prayer over bride-groom
		22 Prayer over bride	23 Prayer over bride
Prayer over *shawshbino*	17 Prayer over *shawshbine*	23 Prayer over *shawshbino*	24 Prayer over *shawshbino*
Prayer over *shawshbinto*			25 Prayer over *shawshbinto*
			26 Prayer over guests
Prayer over couple		24 Prayer over garments	27 Prayer over house, bridal chamber and bed
		8 Address to couple	2 Address to couple
Admonition to couple			
Joining of hands			
Removal of crowns			
etc.			

From this table it will be immediately apparent that the current Office of readings in both parts is completely absent from all three manuscripts. In the second part, A, which had the most psalmody in the opening section of the first part, has no opening section at all. B and C have the address right at the beginning, rather than at the end, and this earlier position is also to be found in an early medieval East Syriac rite from East Asia.[125]

Since there are a number of differences between the two modern editions of the Syrian Orthodox rite, it will simplest to indicate these by juxtaposing the individual elements in each, and at the same time indicating where the parallels in A, B and C are to be found. For convenience of reference the page numbers of each edition are given. '=' in the second column indicates that the text is the same in both editions. Parallels in the three manuscripts are indicated in square brackets, and if the texts of prayers are the same, or very close, then these references are given in bold.

Table 3

ed. Mar Athanasius Samuel	ed. Abraham Konat
PART I	
17 Gloria	64 Gloria
Initial prayer: Hold us worthy...	= (slightly different at beginning and end)
'Enyono of Ps 51 [cf. B1]	66 =

[125] For this manuscript, see the brief mention in A. Muraviev, "Les rites du mariage dans les Églises de langue syriaque," in F. Cassingéna-Trevédy and I. Jurasz (eds), *Les liturgies syriaques* (Études syriaques 3; Paris 2006) 173-82, esp. 179-80. I am most grateful to Dr Alexei Muraviev for letting me see this interesting text, which only has very few elements in common with the current East Syriac marriage service.

	Qolo, Blessed is He who gave joy		= (but longer, with references to Tamar; [cf. B6, C8].
19	Prayer: May your peace, Lord, ...		=
	Quqlion, Ps 45:1,2,9 [cp. A2, B13, C16]	68	*Quqlion*, Ps 45:1,2,3
	'Eqbo: When Solomon spoke=		
21	*Stomen kalos*	70	=
	Husoyo [cf. A6, C5]		
	Proimion: Praise to the heavenly Groom who betrothed...		*Proemion*: Praise to the heavenly Groom who chose... (different)
	Sedro: O God who is full of goodness... [different *Sedro* in B2]	72	O God, Most High and exalted...
23	*Qolo*:	76	*Qolo*: When the heavenly Bridegroom **[B3]** A wedding feast He made...
		78	With a ring and staff and veil did Tamar take victory...[126]
	Do not quake, O faithful church, Never was there a Betrothed like this one		=
25	*'Etro*: True and genuine Groom ...		=
		80	Rubric: Deacon takes the ring; Gloria
	Prayer over rings: Our Lord Jesus Christ, true and genuine Groom... This is the ring... [cf. A9, **B6, C8**]		
27	Blessed are these rings...		=
	Prayer over bridegroom [cf A13, B21, C22]	82	=
29	Prayer over bride [cf A14, B21, C22]		=
	Prayer over both: Lord who took pleasure in human life... [= Konat, p. 124]		Prayer over both: Lord who has perfected the joys...
		86	*Sughitho*: I am the Church...[127]
	Concluding prayer: You, O faithful who have come ...	94	=
31	*Bo'utho*: Your story, O Church, ...		
	Holy are You, O God, ...		=
	Our Father		=
	PART II		
33	Gloria	96	=
	Prayer: Make us worthy...		=
			'Enyono of Ps. 51
	Qolo: Christ who blessed...		*Qolo*: O God who blessed ... (same, but two extra stanzas, on Isaac and Rebecca, and on Joseph in Egypt)
		98	Prayer: Magnify, O Lord, ...

[126] This stanza also occurs in the Maronite rite in *Vat. Syr.* 52 (tr. Aoun, *Parole de l'Orient* 23 (1998), p. 121); for this rite, see also below.

[127] This is translated in Appendix 2.

	Quqlion, Ps. 21=		
35	*'Eqbo*: The holy Church has been made firm in the faith of Christ ...	100	*'Eqbo*: In the highest heavens ...
	Prooimion: Praise to the spiritual Bridegroom...		*Prooimon*: To that Being ...
	Sedro: O God who made heaven... [cf. B14, C17]	102	*Sedro*: Lord God, whom all the heavenly powers praise ...
39	*Qolo d-quqoyo*: How beautiful are you, ...		=
			How beautiful... you resemble the sun ... The Church with her songs is like the swallow ... Three walls surround me, says the Church...
	Who is this King's daughter of whom David spoke....		
41	*'Etro*: Indeed, Lord, receive this incense...	110	*'Etro*: O true and genuine Bridegroom who was invited...
	Lection: Eph. 5:22-33	112	Lection: Eph. 5:20-6:3
43	*Hulolo*: The blessing of the Lord... (Ps. 129:8)		*Hulolo* and *Pethgomo*: Lord, in Your might let the king rejoice ... (Ps. 21) [cf. C16]
	Gospel: Mt. 19:3-6		Gospel: Mt. 19:1-12
45	Gloria	118	Deacons: When she saw You hanging on the venerable cross...
	Prayer: Stretch out, O God, Your.. right hand ...		
	Prayer over crowns: Lord who adorned the heavens... [cf. **A15, B19, C20/21**]		
47	Blessed and perfected are these crowns...	120	=
	The crown is in the hand of the Lord...		=
	May the Lord crown you...	122	=
49	The crown is in the hand of the Lord...		=
	May the Lord crown you...		=
			The Cross is the sign of peace...
	Prayer over *Shawshbino*: May the Lord who blessed his *Shawshbino*...		
	Prayer over *Shawshbintho*: May God who blessed Hannah...		
	[cf. different prayers in A17, B23, C24-25]	124	Lord, who took pleasure in human life... [= Athanasius, p. 29]
51	Prayer over the couple: O God rich in gifts...	128	*Sughitho*: You are the youth who betrothed me...[128]
53	*Bo'utho*: Stretch forth Your right hand...	132	=
	Turgomo [a different one in C2]		
57	Prayer over the couple: Lord God, preserve Your servants...		
			Hutomo: Brethren, we have a custom...

[128] Translated in Appendix 2.

59	Prayer for loosing of crowns: Lord Jesus Christ who was crowned...		
	Our Father	136	=
	Creed		=
61	Service of Mother of God		Service of Mother of God and of saints, and *Hutomo*.

In the Indian edition there follow: Prayer over the Betrothal ('Christ our God, true Bridegroom who betrothed...'); Prayer over the Bridegroom's and Bride's garments when they dress for the banquet ('Lord God who adorned the heavens...').

Wider parallels: The blessing of the ring(s)

To study the wider relationships of these three manuscripts with the other Syriac rites would take us beyond the scope of the present article. Here it must suffice to concentrate on one particular element within the service, namely the blessing of the ring(s). For the East Syriac rite use has been made of both the Mosul edition of 1907, and that of Darmo (Trichur, 1960; bilingual, Syriac-Malayalam); there is an old English translation by G.P. Badger, *The Nestorians and their Rituals*, II (London, 1852), pp. 244-77.[129] For the Maronite service, I have relied on M. Aoun's translation of Vatican Syr. 52, dated 1537, the oldest available text, in his 'Le Mariage dans l'Église Maronite d'après un rituel manuscrit du XVI[e] siècle (*Vat. Syr.* 52)', *Parole de l'Orient* 23 (1998) 111-65.

The presenting of a ring at betrothal is already found in pre-Christian Rome, where the ring was of iron, and in Christian tradition it is attested from the time of Tertullian (late 2[nd] cent.) onwards. Although there is no mention of any ring in the Talmud, it evidently became a feature of betrothal (*qiddushin*) in Judaism in the Gaonic period (late first millennium AD), as is attested in the various marriage documents from the Cairo Geniza;[130] it seems to have appeared earlier in the Palestinian tradition than in the Babylonian. The ring[131] was given to the betrothed woman's father, as a 'pledge' by the groom that he would conclude the marriage (*nissu'in*), which was

[129] Latin tr. in Denzinger, *Ritus Orientalium*, II, 420-65. For a description of the East Syriac rite, see P. Yousif, "La célébration du mariage dans le rite chaldéen," in G. Farnedi (ed.), *La celebrazione cristiana del matrimonio* (Studia Anselmiana 93 = Analecta Liturgica 11; Rome 1986) 217-59. The earliest specific mention of a ring in the East Syriac tradition is in Isho' bar Nun (d. 828), canon 29, in E. Sachau, *Syrische Rechtsbuche* II (Berlin 1908) 129.

[130] See especially M.A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine. A Cairo Geniza Study*, I (Tel Aviv/New York 1980) 207-10; also J. Olszowy-Schlanger, *Karaite Marriage Documents from the Cairo Geniza* (Leiden 1988) 124.

[131] Sometimes 'rings', in the plural, are mentioned in this context.

separated in time from the betrothal (the two were only run together and combined in the later Middle Ages). It is intriguing to note that in some localities it was the custom to put the ring in the cup[132] (whose presence in the betrothal is already attested in the Mishnah, *Qiddushin* 2.2), since this is also to be found in the East Syriac rite (no cup is involved in the Syrian Orthodox and Maronite rites).

Resembling the Jewish tradition, in the East Syriac rite, it is only the bride who receives the ring; this is clearly also the case in both B and C[133] where it is specifically stated that the priest hands the ring, not to the betrothed woman, but to her father, exactly as in the Jewish tradition. In C9 there is an added formula provided for the priest, suggesting that the father then places the ring on his daughter's finger: 'The ring of betrothal to N does your daughter receive, through the mediation of God and our insignificant self, from these people who have taken pleasure in her'. The use of a single ring, given to the woman, clearly represents an earlier stage in the development of the Syriac rite; furthermore, it alone reflects the biblical models, which feature so prominently in the accompanying prayers. Thus it is rather surprising that A, the oldest of the manuscripts, clearly indicates that both bride and bridegroom receive rings, which is also the case both in the current Syrian Orthodox rite and in the Maronite rite in *Vat. Syr.* 52.

The three different texts for the specific prayer of the blessing of the ring(s) are of particular interest, since that in B is very close to the East Syriac rite, and that in C is closer to the Maronite rite than it is to the current Syrian Orthodox rite of the 1974 edition. (Remarkably, the Indian edition (Pampakuda 1979) has a completely different prayer at this point). The prayer in A is completely different from the inter-related prayers of B, C, the East Syriac and the Maronite rites, and the only Old Testament exempla in common with the prayer in these other witnesses are: Abraham and Sarah, Daniel, and Joseph in Egypt.

The prayer of blessing of the ring in B6 and C8 contains three elements: (1) An opening prayer addressed to the Trinity in B, and to Christ 'the heavenly Bridegroom' in C, where three Old Testament examples of cases where a ring plays an important role are mentioned: Tamar and Judah (Gen. 38:18, 25), Joseph's authority in Egypt (Gen. 41:42), and Daniel in the lion's den (Dan. 6:7). The same three exempla also feature in the Byzantine rite.[134] (2)

[132] Friedman, *Jewish Marriage in Palestine* I, 212.

[133] The initial and final rubrics of C anomalously speak of 'the blessing of the rings', but the presence of the *syame*, or plural indicator, if it is not a scribal error, may just reflect the local situation in the scribe's community, where both bride and bridegroom received rings.

[134] J. Goar, *Euchologium sive Rituale Graecorum* (repr. Graz 1960) 312 (Tamar is listed in third place).

A long series of exempla from the Old Testament, each beginning 'This is the ring (by) which ...'. And (3) a section opening with an apostrophe addressed to the ring, 'O ring, how wondrous you are...'.

Of these three elements, all three are also found in both the East Syriac while only the first and second feature in the current Syrian Orthodox rite (1974) and the Maronite rite.[135] In order to illustrate the slight variations in sequence and the presence in some witnesses of extra exempla, it will be clearest to set out the material in tabular form, placing the East Syriac next to B, and the Maronite next to C, in order to bring out more clearly the close relationships between these two pairs of witnesses to the text.

Table 4

Section (1)	B6	East Syriac	C8	Maronite	Syr.Orth. (1974)
Judah and Tamar	1	1			
Joseph in Egypt	2	2		6	5
Daniel and king	3	3	6	7	6
merchants		4	13	9	8
Joseph on chariot		5	5	6	
Daniel		6		7	
Section (2) 'This is the ring...'					
Church of Peoples	4	7	1+[136]	1+	1
Sarah & Abraham	5	8		3	2
Rebecca & Isaac	6	9	2	2	3
Rachel & Jacob	7	10	3	4	4
Tamar delivered	8	11	4	5	
betrothed	9	15	9	14	11
fingers adorned	10			10	
bastion to body	11	12[137]	11	12	
		13			
king's treasury	12	14	12	13	
prodigal son			7	8	7
nations, tribes			8	10	9
gathers the distant				11	10

A few points concerning matters of detail are worth highlighting.

— In Section (1) the East Syriac duplicates Joseph, by separating out his 'authority' and his 'chariot', which feature together in the other witnesses.

[135] The early East Syriac text to be published by A. Muraviev has only the first section.

[136] C, Mar. and Syr.Orth. expand on this, linking the ring with the nails (on the cross), etc.

[137] An item unparalleled in the other texts follows: 'This is the ring by which priesthood and royalty [Mosul edition omits 'and royalty'] are gathered, and it was and is a sign of royalty'.

— The reference to the merchants (East Syriac 4) is non-biblical, and its position in the Maronite and current Syrian Orthodox texts would seem more logical. The text is probably also best preserved in the Maronite: 'This is the ring whose truth (*shrareh*) has enriched the just, and whose pledge the merchants'. In both the East Syriac editions the text has been corrupted: Darmo has *shraga*, 'lamp', for *shrareh*, and this has led to a change of the verb from 'enrich' to 'enlighten', which is also in the Mosul edition, even though it preserves *shrareh*; the Mosul edition has lost 'pledge' altogether. In the Syrian Orthodox text there is a slight expansion of the text.

— No ring is actually mentioned in Genesis in the case of the three matriarchs (though Rebecca received earrings, Gen. 24:22, 47). The omission of Sarah and Abraham in C is clearly an error which probably was also present in an ancestor of the Maronite text in *Vat. syr.* 52, where the couple have been re-inserted, but in the wrong place.

— The sense of the eleventh item in B (and parallels) is obscure: *shura l-sawkay pagra/gushma*, 'a bastion for the branches of the body' must be in the sense of 'the limbs'; the East Syriac text has *sawpay 'alme*, 'extremities of the worlds', which is probably a secondary development.

Although it is not the aim of the present article to explore further the links between the three manuscripts and the other Syriac rites beyond the case of the prayers for the blessing of the rings, it is worth mentioning, by way of conclusion, some further close parallels between C and the Maronite service: these are to be found as follows:

B 11, C13	-	tr. Aoun, p. 123
C20	-	p. 134
C22	-	p. 137
C23	-	p. 139
C24	-	p. 139
C25	-	p. 140.[138]

As is the case with early manuscripts of the West Syriac baptismal service, so too with these three early manuscripts of the betrothal and marriage rite, the parallels and connections with the other Syriac rites are much more pronounced than would appear from the texts of the rites in current use. In this respect, investigations into the earliest surviving manuscripts of the various Syriac liturgical rites can be said to have a certain ecumenical significance as well as historical.

[138] By identifying Hannah as 'the prophetess' (Luke 2:36) C here throws light on the corruption in the Maronite text (Aoun, p. 140, note 240), where she has been confused with the mother of Samuel.

APPENDIX 1: *Blessing of the ring in the East Syriac rite*

As mentioned above, for the East Syriac rite, use has been made of two editions, that of Mosul (1907), and that of Trichur (1960, ed. T. Darmo). Since these editions may not be readily available, the text and translation of the Blessing of the Ring is given here (ed. Darmo, pp. 24-26 = Mosul edn, pp. 38-40).

ܚܬܢܐ ܕܩܘܫܬܐ ܡܫܝܚܐ. ܗܘ܆ ܕܒܥܙܩܬܐ ܗܕܐ ܚܘܝ ܫܪܪܗ
ܠܣܓܘܕܘܗܝ܇ ܒܪܟ ܡܪܝ، ܠܥܙܩܬܐ ܗܕܐ ܕܝܗܒܝܢ ܒܛܝܒܘܬܟ܇
ܘܚܕܐ ܠܟܠܬܐ ܕܢܣܒܐ ܠܗ ܒܡܪܚܡܢܘܬܟ. ܐܝܟܢܐ ܕܒܝܕ
ܥܙܩܬܐ ܫܪܪܗ ܕܝܗܘܕܐ ܠܘܬ ܬܡܪ. ܘܒܥܙܩܬܐ ܬܘܒ
ܐܬܬܣܝܡ ܫܘܠܛܢܐ ܕܡܨܪܝܢ ܒܐܝ̈ܕܝ ܝܘܣܦ܇ ܘܒܥܙܩܬܐ ܬܘܒ
ܕܡܠܟܐ ܘܕܪ̈ܘܪܒܢܘܗܝ، ܐܬܗܝܡܢ ܫܪܪܗ ܕܕܢܝܐܝܠ ܠܘܬ ܡܠܟܐ
ܕܒܒܠ. ܗܟܢܐ ܐܦ ܗܕܐ ܥܙܩܬܐ ܗܝ ܕܠܙܕܝܩܐ ܐܢܗܪܬ ܫܪܓܐ
(ܐܢܗܪ ܫܪܓܗ) ܘܠܬܓܪ̈ܐ ܐܪܒܬ ܪܗܒܘܢܐ. ܒܗ ܓܝܪ ܝܘܣܦ
ܥܠ ܡܪܟܒܬܐ ܐܙܕܝܚ ܗܘܐ ܘܕܢܝܐܝܠ ܒܫܪܪܗ ܐܬܠܒܫ. ܗܕܐ
ܗܝ ܥܙܩܬܐ ܕܒܗ ܐܬܡܟܪܬ ܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܠܚܬܢܐ ܫܡܝܢܐ
ܘܩܒܠܬ ܦܓܪܗ ܘܕܡܗ ܕܡܫܝܚܐ (+ ܠܫܘܒܩܢܐ ܕܚܛܗ̈ܐ). ܗܕܐ
ܗܝ ܥܙܩܬܐ ܕܒܗ ܐܬܡܟܪܬ ܣܪܐ ܠܐܒܪܗܡ ܡܗܝܡܢܐ ܪܝܫܐ
ܕܐܒܗ̈ܬܐ. ܗܕܐ ܗܝ ܥܙܩܬܐ ܕܒܗ ܐܬܡܟܪܬ ܪܦܩܐ ܠܐܝܣܚܩ
ܒܝܕ ܐܠܝܥܙܪ ܕܕܪܡܣܘܩ ܥܒܕܐ ܡܗܝܡܢܐ. ܗܕܐ ܗܝ ܥܙܩܬܐ
ܕܒܗ ܐܬܡܟܪܬ ܪܚܝܠ ܠܝܥܩܘܒ܇ ܗܘ ܕܐܬܟܢܝ (+ܫܡܗ) ܐܝܣܪܐܝܠ.
ܗܕܐ ܗܝ ܥܙܩܬܐ ܕܒܗ ܐܬܦܨܝܬ ܬܡܪ ܡܢ ܩܛܠܐ. ܗܕܐ
ܗܝ ܥܙܩܬܐ ܕܗܘܬ ܫܘܪܐ (ܣܡܘܟܐ) ܠܣܘ̈ܦܝ ܥܠܡܐ. ܗܕܐ
ܗܝ ܥܙܩܬܐ ܕܒܗ ܚܒܝܫܐ ܟܗܢܘܬܐ ܘܡܠܟܘܬܐ. ܘܗܝ ܗܘܬ
ܘܐܝܬܝܗ̇ ܐܬܐ ܕܫܘܠܛܢ ܡܠܟܘܬܐ. ܗܕܐ ܗܝ ܥܙܩܬܐ ܕܒܗ̇
ܓܙ̈ܐ ܡܠܟܝܐ ܡܬܚܬܡܝܢ ܘܡܬܦܬܚܝܢ. ܗܕܐ ܗܝ ܥܙܩܬܐ ܕܒܗ̇
ܡܬܡܟ̈ܪܢ ܟܠܗܝܢ ܟ̈ܠܠܬܐ. ܘܡܬܨܒ̈ܬܢ ܟܠܗܝܢ ܬܕܡܪ̈ܬܐ. ܐܘ
ܠܟܝ ܥܙܩܬܐ ܟܡܐ ܬܡܝܗܐ ܘܡܥܠܝܐ ܐܢܬܝ، ܕܒܟܝ ܡܬܡܟ̈ܪܢ
ܢܫ̈ܐ ܠܓܒܪ̈ܐ. ܘܡܬܚܬܢܝܢ ܚܬܢ̈ܐ ܠܟ̈ܠܠܬܐ. ܒܪܝܟ ܡܫܝܚܐ
ܕܚܘܝ ܫܪܪܗ ܠܣܓܘܕܘܗܝ ܒܝܕ ܥܙܩܬܐ. ܗܟܢܐ ܐܦ ܗܫܐ
ܒܪܟ ܡܪܝ، ܠܥܙܩܬܐ ܗܕܐ ܒܨܠܘ̈ܬܐ ܕܩܕܝܫܝܟ ܘܕܟܗܢܝܟ.
ܘܢܬܢܨܚ ܫܡܟ ܒܥܒ̈ܕܝܟ ܘܢܬܒܪܟܘܢ ܒܟܠ ܒܘܪ̈ܟܢ ܕܐܒܐ
ܘܕܒܪܐ ܘܕܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܗܫܐ ܘܒܟܠܙܒܢ ܘܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ.

Oh true Bridegroom, Christ, who by this ring has shown his truth to his worshippers, bless, Lord, this ring which we give through your grace, and in your compassion give joy to the bride who receives it, just as through a ring the truth of Judah with respect to Tamar was made manifest; again, with a ring the authority over Egypt was placed in the hands of Joseph; and again with the ring of the king and of his nobles the truth of Daniel towards the king of Babylon was believed. So also this ring (is the one) which has illumined a lamp for the righteous and has made great the pledge for the merchants; for by it Joseph was escorted on the chariot, and Daniel was resplendent in its truth.

This is the ring with which the holy Church was betrothed to the heavenly Bridegroom, and she received the Body and Blood of Christ (+ for the forgiveness of sins).

This is the ring with which Sarah was betrothed to the faithful Abraham, the patriarch.

This is the ring with which Rebecca was betrothed to Isaac through Eleazer of Damascus, the faithful servant.

This is the ring with which Rachel was betrothed to Jacob, who was named Israel.

This is the ring by which Tamar was delivered from being put to death.

This is the ring which has been made a rampart (support) for the extremities of the world.

This is the ring by which priesthood and kingship are comprised, and it was and is the sign of the authority of kingship.

This is the ring with which royal treasuries are sealed and opened up.

This is the ring with which all brides are betrothed, and all wonderful things are adorned.

Oh ring, how wonderful and exalted you are! For with you women are betrothed to men, and bridegrooms are married to brides.

Blessed are you, O Christ, who has manifested his truth to his worshippers through a ring.

Now too, Lord, bless this ring, at the prayers of your saints and your priests; and may your name be resplendent in your servants, and may they be blessed with all kinds of blessings, of the Father, Son and Holy Spirit, now and always and for eternal ages.

APPENDIX 2: *Index of incipits to the prayers in A, B, and C*

ܐܝܟ ܒܢ̈ܝ ܥܕܬܐ ܕܡܫܝܚܘܬܐ ܠܘܬ ܒܝܪܘܬܢ ܐܬܬܣܝܡܘ B8 C2
ܐܠܗܐ ܕܐܙܕܡܢ ܒܩܛܢܐ ܕ ܓܠܝܠܐ ܠܡܫܬܘܬܐ ܘܥܒܕ ܬܡܢ ܡܝ̈ܐ ܫܚܠܦ ܠܚܡܪܐ C26
ܐܠܗܐ ܕܐܬܝܡ ܟܠܗܝܢ ܒܛܝܒܘܬܗ ܘܓܒܠܬ ܒܪܝܬܗ ܒܟܠ ܫܘܦܪܝܢ B24 C14
ܐܠܗܐ ܕܒܪܟ ܠܐܒܪܗܡ ܘܚܕܝ، ܗܘܐ܇ ܘܠܐܝܣܚܩ ܒܪܘܩܐ C4
ܐܠܗܐ ܕܒܪܟ ܠܙܘ̈ܓܐ ܒܛܝܒܘܬܗ ܘܚܕܝ، ܠܡܬܚܬܢܐ B17
ܐܠܗܐ ܕܒܪܟ ܠܟܐܢܐ ܘܙܘ̈ܓܐ ܘܫܥܒܕܗܘܢ ܐܬܚܝܒܘ A12
ܐܠܗܐ ܕܒܪܟ ܠܢܫ̈ܐ ܡܗܝܡܢܬܐ ܗܘ ܢܒܪܟ ܘܢܣܓܐ A14

ܐܠܗܐ ܕܒܪܟ ܠܚܬܢܐ ܘܟܠܬܐ ܘܒܪܟܐ ܕܥܬܝܕܝܢ ܡܢ ܠܗ ܠܐܒܪܗܡ B22 C23
ܐܠܗܐ ܕܒܪܟ ܠܟܗܢܐ ܕܒܝܬܐ ܡܕܒܚܐ ܘܢܦܩ ܐܣܬܦܩܘܬܗ C27
ܐܠܗܐ ܕܒܪܟܗ ܡܢܝܢ ܒܟܠܗ ܘܒܪܝܬܐ ܒܠܚܘܕ ܘܡܢ ܠܒܪܬܐ B18
ܐܠܗܐ ܕܒܪܟ ܠܗ ܡܢ ܒܪܝܬܐ ܕܠܗ ܢܩܐ ܡܢܥܬܐ ܠܒܪܢܫ ܘܠܒܪܬܐ C25
ܐܠܗܐ ܕܡ ܕܒܟܠܗܘܢ ܢܦܫ ܕܒܠܒܘܗܝ ܠܐ ܡܬܡܒܪܐ ܐܢܬܬܐ B9
ܐܠܗܐ ܕܒܠܠ ܠܐܒܪܐ ܒܟܠܠܬܐ ܘܢܓܠܗ ܒܡܟܬܒܐ ܘܒܦܩܘܕܐ A15 B19 C21
ܐܠܗܐ ܕܗܘܐ ܒܐܘܪܚܐ ܠܒܠܟܐ ܦܐܝܐ ܕܢܗܝܪܐ. ܫܡܫܐ ܘܣܗܪܐ ܘܒܟܒܒܐ C20
ܐܠܗܐ ܕܫܪܪ ܡܠܐܟܗ ܟܕ ܐܠܝܥܙܪ ܠܒܝܬܐ ܕܐܒܪܗܡ C12
ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܐܘܪܝ ܕܒܘܬܗ ܘܫܪܐ ܒܐܦܝ ܗܢܘ ܘܡܠܠ ܥܡ ܡܘܫܐ B23
ܐܠܗܐ ܡܚܝܠ ܢܦܫܐ ܕܟܠܗܘܢ ܫܪܒܬܐ. ܗܘ ܢܛܪ ܢܦܫܬܗܘܢ C11
ܒܥܒܝܢ ܐܢܬܐ ܠܟܠܐ ܘܐܠܗܐ ܡܢܝܚܢܐ ܕܢܚܘܐ ܫܪܪܗ ܠܦܘܪܩܢܗ A9
ܡܫܝܚܐ ܕܐܠܗܐ ܬܬܦܢܐ ܠܘܬܟ ܒܢܝܚܐ ܘܬܦܩܘܕ ܡܢܗ ܒܚܘܒܐ B11
ܡܫܝܚܐ ܕܒܪܝ ܫܠܡ ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܝ ܠܟܠܐ ܬܬܦܢܐ ܒܢܝܚܐ ܠܘܬܟܘܢ C13
ܡܪܢܐ ܕܡܫܒܚܘ ܒܥܢܝ ܫܡܝܐ ܘܫܒܠܝܗ ܒܟܠܗ ܐܪܥܐ A13 B20 C22
ܡܪܝ ܫܘܒ ܡܫܝܚܐ ܫܠܚܐ ܕܢܬܒܪܟܐ ܘܫܪܪܐ ܕܢܚܪ ܠܗ ܒܒܝܬ ܒܥܡܐ C8
ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܕܒܠ ܗܘ ܕܐܒܗܬܗ ܠܥܕܬܐ ܕܒܠ ܒܡܩܕܫܘܬܟ A17
ܡܫܝܚܐ ܐܠܗܐ ܕܒܠ ܫܠܚܐ ܕܫܪܪܐ ܡܦܝܣܝܢ ܠܟ ܐܢܐ ܡܫܝܚܐ A11
ܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ ܕܒܪܟ ܠܫܘܒܚܐ ܘܐܚܪܢܘܗܝ ܒܪ ܫܪܪܗ C24
ܒܪܟܬ ܐܢܐ ܡܪܝ ܘܒܠ ܦܫܛܬ ܐܝܕܝܟ ܒܝܢ. ܠܐ ܬܦܫܐ ܒܝ ܐܪܥܐ C18 (A7 B5)
ܦܬܚ ܠܝ ܡܪܝ ܬܪܥܐ ܕܪܚܡܝܟ ܘܫܪܪ ܠܝ ܒܡܘܗܒܬܐ ܡܢ ܫܘܒܚܐ ܕܪܒܘܬܟ C1
ܫܠܡ ܠܟ ܡܪܢ ܡܫܒܚܬܐ ܐܡܪܐ ܐܦ ܐܡܬܐ ܕܦܘܪܩܢܐ ܕܟܠܐ C6

Appendix 3: *Two acrostic poems in the Pampakuda edition (1979)*

The following two poems are to be found in the Pampakuda edition (1979) of the Marriage rite, and since they are both striking compositions, full of phraseological reminiscences of the Song of Songs, it has seemed a good opportunity to provide a translation of them here. As becomes clear from the fuller text in C18, the *Qala* 'I am your Church, Lord' is completely different from the first of the following two poems. The first poem is elsewhere known to me from a manuscript of 1790/1, formerly belonging to J.C.J. Sanders (d. 2010), and now in the collection of the Institute for Eastern Christian Studies, Nijmegen.[139]

[139] My thanks are due to Professor Herman Teule for letting me see this manuscript. It omits stanzas 6, 7, 11, 12, 13, 18, 19, 20, and has a completely different text corresponding to stanzas 3-5, 9, 10, as well as an extra stanza after 8 (also for *heth*); these read: (st. 3) The King's Son who has come and betrothed me has made me a garden of blessings, and He has planted in me the prophets, apostles and martyrs, in place of trees. (st. 4) Gold and silver of Ophir, beryls and pearls, and incense from Tarshish: blessed am I, how delightful is His love! (st. 5) The prophets, apostles and martyrs were my best-men and they betrothed me — and our Lord is at the head of the banquet. Blessed am I for I rejoice in Him! (st. 8bis) The upright Bridegroom who has betrothed me has granted me a desirable life: better for me is death with Him, rather than transient life. (st. 9) Blessed am I when He comes: He will give me joy, for I am sad, having sought Him throughout all the land, and no one has shown me where He is. (st. 10, but now placed at the end) Today let the Bridegroom and all our assembly rejoice and exult, and let us cry out to the Bridegroom on high, the Lord of all, 'Praise to You'.

The first poem, with a complete alphabetic acrostic, is to be found on pp. 86-94 of the Pampakuda edition.

Refrain: I am the Church, I am the Church,
and the Bride of the Most High.

1. *alaph* — The holy Church says,
How blessed am I — (look) who has betrothed me!
It is Him whom I worship,
the Bridegroom who has come and betrothed me.

2. *beth* — On the day I was betrothed to Him
all creation was amazed
at the destitute (girl) who had become rich of a sudden.
Blessed am I, how much have I been magnified!

3. *gamal* — He has placed a bridal chamber for me on high
so that I might rejoice in Him with my friends.
I entered within it and took my seat;
Blessed am I, seeing that I acknowledge Him!

4. *dalath* — He took me from the house of (idol) statues
and showed me hidden mysteries.
He promised me, I will be with you
until the end of the world.

5. *he* — These blessings which He brought,
— He, the King's Son from His Father's house —
all of them He has given to me;
it is for this reason I worship Him.

6. *waw* — Woe to the Evil One who led me astray
so that I was deceived in idolatry.
Thanks be to Jesus who has delivered me.
Blessed am I, see what I have been held worthy of!

7. *zayin* — With the armour of the Spirit has He clothed me
from the waters of baptism;
a ring has He placed on my fingers —
His Body and Holy Blood.

8. *heth* — The Bridegroom resembles the sun
and the Bride resembles the daylight,

while the entire wedding banquet
resembles a sweet-scented tree.

9. *teth* The good tidings of Him which I have heard
have kindled fire in my mind:
before even seeing Him I have acknowledged Him.
Blessed am I who confess Him!

10. *yodh* Sea and dry land have I travelled around
but no one told me where He is.
I sought for Him in Bethlehem,
but they told me, He has departed for Egypt.

11. *kaph* Rejoicing, I set off
and went after Him to Egypt,
but when I reached it they told me,
He has departed for Nazareth of Galilee.

12. *lamadh* I took to the road and went off,
leaving for Nazareth after Him.
But when I entered it they told me,
He has departed for the Jordan, the river.

13. *mim* I was not afraid of the road,
of robbers I had no terror;
I set off for Jordan after Him
and sought for Him amongst the crowds.

14. *nun* I dozed off a little and slept,
weary and in need of sleep.
And when I arose, they told me,
The Bridegroom has invited you to His wedding feast.

15. *semkath* I directed my steps (lit. face) to go
to see my Lord at that banquet,
and when I entered, they gave me to drink
some of the good wine He had changed (from water).

16. *'e* They answered and said to me,
O holy one, why are you asking for
the Bridegroom and all the guests,
for your Beloved has departed for the wilderness.

17. *pe* The fragrance of His love wafted its way to me
and my face lit up as I rejoiced.
So I set off after Him to the wilderness,
and I was searching for Him among the crowds.

18. *sadhe* I strained my ears to catch
what someone from the crows was saying,
The Beloved of the holy woman is hanging
on the Cross above Golgotha.

19. *qoph* I gave a wail with anguished cries,

and set off after Him to Sion.
When I entered they told me,
The Jews have laid Him in a tomb.

20. *resh* I laid my head against the wood of the Cross
and wept for Him with emotion,
but an angel answered and said to me,
He has risen from the tomb — do not weep.

21. *shin* I heard His voice and was full of joy;
my face lit up as I rejoiced,
I embraced Him and kissed Him too.
He out of love answered and said to me:

22. *tau* Come in peace, fair girl,
for you were betrothed to me on the Cross.
I am going to ascend to the Father,
but I shall send to you the Holy Spirit.

The second poem (pp. 128-32) likewise has an alphabetic acrostic, but this only runs as far as *yodh*; the first letter (*alaph*) is doubled.

1. *alaph* You are the Youth who has betrothed me,
the mighty Planter of Eden.
Blow upon me a sweet breeze
from Your gardens that refresh me.

2. *alaph* I am Your betrothed, Lord,
the bride who has been betrothed in Your name;
O Bridegroom of truth and reality,
have pity on me for it is in You that I have taken refuge.

3. *beth* On Your Cross You put a seal on my dowry,
and by Your sufferings You have freed me.
A bridal chamber on high have You set up for me
and invited me that I should be Yours.

4. *gamal* Robbers fell upon me
and wanted to spoil my beauty,
but in Your love You drove them away
and I was freed from slavery.

5. *dalath* I exult in Your love, O Lord,
I rejoice in Your beauty and delight,
for I know that You are God's Son.
O my Lord, take me into Your arms!

6. *he* It is in Your love, my Lord, that I take refuge,
and with desire for You do I burn.
Put Your left hand under my head,
and with Your right hand embrace me.

7. *waw* My Lord, do not be distant from me,
do not deprive me of Your company:
if You neglect Your handmaid
I shall fade away and die.

8. *zayin* Your radiance is brighter than the sun,
Your fragrance sweeter than the roses;
Your kisses are never enough,
for it is very Life that Your lips distil.

9. *heth* Look upon me, my Lord, for I am beautiful,
bring me into Your chamber,
let me doze off and sleep in Your bosom
— a sleep that is sweet and delightful.

10. *teth* Blessed am I when they say to me,
'Christ the Bridegroom who has betrothed you
has risen in glory from the tomb'
— and they came and announced this to me!

11. *yodh* For days, months and years
did I dwell in the darkness of error,
but when I heard Your living voice
my eyes lit up and my heart rejoiced.

SUMMARY

The article publishes the texts of the earliest witnesses to the Syrian Orthodox Marriage Rite, to be found in three manuscripts in the British Library dating from the 10th and 11th century. Their relationship to one another, and to the rite as found in use today, is examined. A more detailed comparison of the prayers for the blessing of the ring(s), including the corresponding prayer in the East Syriac Rite, is given in the appendix, together with translations of two remarkable poems to be found in the Pampakuda (Kerala) edition of the modern Syrian Orthodox rite.

Oriental Institute
Pusey Lane
Oxford OX1 2LE
England

Sebastian P. Brock

Gaga Shurgaia

La riforma ecclesiastica di Vaxt'ang I Gorgasali, re di Kartli († 502)*

Alla cara memoria di Svet'lana Ǯervaliʒe

La vita e l'opera del re di Kartli Vaxt'ang I Gorgasali (440 ca.-502), figura dominante della storia del Paese nella seconda metà del V secolo, seppur dovutamente celebrate nella storiografia in lingua, ancora dopo un secolo e mezzo di studi presentano enigmi irrisolti. Tale resta anche la sua riforma ecclesiastica che comportò l'istituzione del katholikosato. Nel presente studio viene prospettata una visione d'insieme della problematica attraverso una nuova chiave di lettura di avvenimenti tramandati dalla storiografia; per questioni di dettaglio e ulteriori approfondimenti si rimanda ad una ricerca di più ampio respiro dello scrivente di prossima pubblicazione.

1. *Le fonti*

Le fonti relative alla riforma appartengono a cinque filoni: la *Vita di Vaxt'ang Gorgasali* di Ǯuanšer, la *Descrizione del regno di Georgia* di Vaxušt'i Bat'onišvili (1696-1757), le redazioni della *Conversione della Kartli*, le versioni metafrastiche della *Vita di Nino* e la leggenda su Pietro Fullone (469, 475-78, 485-89), patriarca di Antiochia. La prima presenta una narrazione dettagliata, l'ultima potrebbe chiarire alcuni aspetti della vicenda, mentre tutte le altre tramandano singole notizie precise relative all'accaduto.

a) *Vita di Vaxt'ang Gorgasali* di Ǯuanšer

La *Vita di Vaxt'ang Gorgasali* di Ǯuanšer mescola dati storici con elementi leggendari. La versione primitiva, breve e non pervenutaci, sarebbe stata scritta subito dopo la morte del re[1]; probabilmente, sulla base di questa

* Ringrazio i colleghi ed amici Emidio Vergani, professore di lingua siriaca al Pontificio Istituto Orientale, e rev. William Toma, professore di storia del cristianesimo in Medio Oriente alla North Park University, che, avendo letto il manoscritto, sono stati prodighi di preziosi consigli e suggerimenti per migliorarlo.

[1] S. K'ak'abaʒe, *Vaxt'ang Gorgasali*, Tbilisi 1959, p. 11.

un certo Ǯuanšer Ǯuanšeriani, genero del fratello del re di Kartli Arčil (VIII sec.), avrebbe continuato la *narratio* della *Vita della Kartli*, che era stata portata fino ad allora "da tempo a tempo", sino al regno di Vaxt'ang. L'opera di Ǯuanšer, rimaneggiata definitivamente da Leont'i Mroveli, sarebbe stata inclusa nell'XI secolo nella *Vita della Kartli*, nella redazione in cui risulta tuttora tramandata[2].

Come è noto, prima del XII secolo fu eseguita una traduzione abbreviata in armeno della *Vita della Kartli*, il cui testimone più antico è databile al 1279-1311, elemento a favore dell'attendibilità dei suoi dati, pur tenendo conto dell'usuale problematicità delle traduzioni medievali[3]. La traduzione comprende, naturalmente, anche l'opera di Ǯuanšer, sicché secondo entrambe le versioni, le origini dell'istituzione del katholikosato risalgono ancora all'incursione di Vaxt'ang nel territorio bizantino, richiestagli dallo scià Urmizd, identificabile con Hurmizd III (457-59), che gli aveva concesso sua figlia Balenduxt' in sposa[4].

Ǯuanšer narra che, dopo i combattimenti nel Ponto, l'esercito georgiano-persiano raggiunse "la città di Costantino", dove Vaxt'ang conobbe il prete preposto alla chiesa sulla tomba di san Gregorio l'Illuminatore, P'et're, e il monaco Samoel che negoziarono la pace tra lui e l'imperatore bizantino. La notte il re, P'et're e Samoel ebbero un identico sogno premonitore[5]: san Gregorio avrebbe concesso a P'et're di essere capo dei vescovi e P'et're stesso a Samoel l'ordinazione episcopale; l'imperatore avrebbe restituito a Kartli le province sottrattele[6] e concesso a Vaxt'ang la mano della propria

[2] G. Ančabaʒe, *Ǯuanšeri da misi* Cxovreba Vaxt'ang Gorgasalisa [*Ǯuanšer e la sua* Vita di Vaxt'ang Gorgasali], in *Macne*, IAEX, 1987:4, pp. 184-88. Cfr. Bogveraʒe, *Ganvitareba*, pp. 38, 47; Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 8, pp. 189-94; K'ek'eliʒe, *Et'iudebi*, 4, pp. 187-201; C. Toumanoff, *Medieval Georgian Historical Literature (VIIIth-XVth centuries)*, in *Traditio* 1 (1943), pp. 139-82; M. van Esbroeck, *Lazique, Mingrélie, Svanéthie et Aphkhazie du IVe au IXe siècle*, in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia* (*secc. IV-XI*), 22-29 aprile 1995, Spoleto 1996 (SSCISAM 43), p. 196; Goilaʒe, *Vaxt'ang Gorgasali*, pp. 43, 203.

[3] A. Abdalaʒe, Kartlis cxovreba *da Sakartvelo-Somxetis urtiertoba* [*La* Vita della Kartli *e le relazioni georgiano-armene*] (*uʒvelesi droidan XII sauk'unis dasac'q'isamde* [*Dai tempi remoti fino all'inizio del XII secolo*]), Tbilisi 1982, p. 19. Sorvolando su una serie di ipotesi sul rapporto fra le due versioni della *Vita*, rinvio alla approfondita analisi filologica, sulla base della quale Ilia Abulaʒe dimostra che la versione armena della *Vita* è una traduzione selettiva dell'originale georgiano (e. g. *Somxuri targmani*, pp. 015-16).

[4] *Kartlis cxovreba*, 1, p. 158; *Hamaṙot patmut'iwn vrac' əncayeal Juanšēri Patmc'i* [*Breve storia dei georgiani dello storico Ǯuanšer*], [a cura di A. T'iroyean], Venezia 1884, p. 78; *Somxuri targmani*, p. 152; *Rewriting Caucasian History*, pp. 173-74.

[5] Si veda M. van Esbroeck, *La vision de Vakhtang Gorgasali et sa signification*, in *Proceedings of the Third International Symposium on Kartvelian Studies*, editor E. Khintibidze, Tbilisi 1988, pp. 221-30.

[6] Rinvio in proposito a *Nark'vevebi*, 2, p. 81; Lomouri, *Urtiertoba*, p. 12; *Kartlis cxovreba*, 1, p. 146; A. Ǯapariʒe, *Kartuli samocikulo ek'lesiis ist'oria* [*Storia della Chiesa apostolica di Georgia*], 1, Tbilisi 1996, pp. 206, 209, 244.

figlia; Vaxt'ang avrebbe compiuto le gesta per la sua fede. La seconda profezia si avverò subito: raggiunta la pace, l'imperatore restituì al re di Kartli le province in questione e gli promise la figlia in sposa. Avendo disposto sull'amministrazione delle nuove terre, Vaxt'ang tornò in Kartli, mentre lo scià prese atto dell'alleanza bizantino-georgiana e, tornato in Persia, morì. La prima profezia, invece, si avverò, quando in seguito a complicate vicissitudini internazionali, Vaxt'ang concesse la sorella Miranduxt' allo scià successivo che, dopo i lunghi festeggiamenti di matrimonio, con il suo aiuto iniziò una lunga campagna contro varie popolazioni disubbidienti[7], al cui termine Vaxt'ang tornò in patria e poté realizzare ciò che tanto tempo prima gli era stato annunciato nel Ponto.

In particolare, sulla via del ritorno in patria Vaxt'ang inviò il messo all'imperatore per prendere la sua promessa sposa, il futuro *katholikos* P'et're e il futuro vescovo Samoel. Ciò saputo, Michele, vescovo di Kartli, iniziò a ribellarsi, accusandolo di essere passato al mazdeismo. Vaxt'ang lo negò, ma confermò la sua decisione di far venire un *katholikos* e dei vescovi. Michele, indignato, lo scomunicò con tutta la sua gente, eppure il re, in segno di ubbidienza, si recò da lui, scese dal cavallo per baciargli il piede, «[...] ma quegli scosse il piede e lo colpì in bocca con il tacco e gli ruppe un dente». Il re offeso lo paragonò a Giuda, accusandolo di essere amante dell'argento e borsaiolo di Cristo, ma, anziché punirlo, lo inviò, insieme al suo dente al patriarca di Costantinopoli, affinché lo giudicasse. Mandò inoltre «[...] a dire che inviassero presto il *katholikos* e i dodici vescovi». Michele vi fu ritenuto degno di morte, ma fu solo deposto ed esiliato nel monastero degli acemiti. L'imperatore e il patriarca inviarono P'et're e Samoel ad Antiochia per essere ordinati, perché riconobbero al patriarca di Antiochia la giurisdizione ecclesiastica sulla Kartli, chiedendogli di ordinare altri dodici vescovi a lui graditi. I presuli neo-ordinati tornarono a Costantinopoli, per essere inviati, insieme alla principessa Elena e con doni innumerevoli, a Mcxeta, dove Vaxt'ang «[...] costruì la Chiesa degli Apostoli: Svet'icxoveli. E in quel posto, a sud, lì, dove la chiesa, la grande Sion, era crollata, fece erigere una colonna. Lì, dentro, insediarono P'et're come *katholikos* e Samoel, come vescovo, nella stessa eparchia di Mcxeta». Si tramandano, infine, le notizie dell'insediamento di altri dodici vescovi[8].

L'analisi comparata della narrazione di Ǯuanšer con la traduzione armena della *Vita* mostra sia convergenze sia divergenze non indifferenti. Ad esempio, una importante differenza interessa la struttura stessa della

[7] *Kartlis cxovreba*, 1, pp. 160-95. La narrazione è leggermente diversa nella traduzione armena: *Hamaṙot patmut'iwn vrac' əncayeal Juanšēri Patmc'i* cit., pp. 79-89; *Somxuri targmani*, pp. 154-78; *Rewriting Caucasian History*, pp. 175-213.

[8] *Kartlis cxovreba*, 1, pp. 196-99.

narrazione: mentre Ǯuanšer colloca dopo il conflitto tra il re e il vescovo il blocco narrativo concernente l'invio di P'et're e di Samoel ad Antiochia, il traduttore armeno lo pone laddove menziona per la prima volta P'et're e Samoel. Con ciò, egli probabilmente tenta di ricostruire l'ordine logico degli eventi, ma, in realtà, ne stravolge la successione reale: mentre secondo Ǯuanšer, inizialmente il re aveva intenzione di ordinare P'et're e Samoel e l'ordinazione ebbe luogo, dietro sua sollecitazione, dopo il conflitto consumato con il vescovo Michele, secondo la traduzione la cheirotonia già avvenuta divenne motivo del conflitto tra il re e il vescovo. Spostando il blocco narrativo dopo aver riferito il giudizio riservato dal patriarca di Costantinopoli al vescovo Michele, il traduttore è costretto a introdurre la notizia sull'ordinazione di P'et're e dei vescovi con la congiunzione *isk* "eppure", "pure", "laddove", dopo di che è di nuovo costretto a fare un salto logico e tornare alle vicende di Costantinopoli.

Risultano registrati diversamente alcuni dettagli salienti del conflitto. Quanto alla causa scatenante dell'ira di Michele, secondo Ǯuanšer, fu la notizia che «il re aveva inviato il messo per far venire il *katholikos* e i vescovi», mentre il traduttore armeno dà per certo il loro arrivo e sottolinea che ciò avviene contro la *kamk'* "volontà" del vescovo. La prima reazione di Michele, descritta da Ǯuanšer in maniera articolata, è resa nella traduzione con un solo verbo: *džuarim* "sdegnarsi". Poi, omesso che il re ha riconosciuto di aver «inviato il messo per far venire il *katholikos* e i vescovi», nella traduzione le parti non accennano alla vera motivazione del conflitto. Rispetto a Ǯuanšer, il traduttore armeno presenta il re più devoto al vescovo, sin dalle sue prime parole di giustificazione, accompagnate dai verbi *erdnul* "giurare" e *ałač'el* "supplicare". Il traduttore ignora la scomunica della gente del re e fa trapelare dalle conseguenti parole di Vaxt'ang una certa giustificazione dell'azione del vescovo; questa impressione è ulteriormente rafforzata quando, nella descrizione dell'incidente, il traduttore aggiunge che il re, baciando i piedi al vescovo, gli «chiedeva perdono». Ancora, nella traduzione le parole del re offeso suonano meno dure rispetto all'originale georgiano; differiscono anche le accuse mosse dal re al vescovo a seconda delle versioni: la traduzione allude soltanto alla gelosia di Giuda, mentre l'originale paragona Michele a Giuda, in quanto è un *borsaiolo* e *amante dell'argento*, e svela senza mezzi termini la minaccia riservatagli dal re. Il giudizio del patriarca di Costantinopoli su di lui nella tradizione armena contiene in più l'allusione a Giuda, ma l'avarizia non vi è presentata come causa della sua lotta contro la Chiesa, bensì come complemento di modo: *agahut'eamb martear* "con avarizia lottasti". La versione armena ignora il luogo dell'esilio di Michele. Si notano anche altre differenze, ma di minor conto.

b) *Descrizione del regno di Georgia* di Vaxušt'i Bat'onišvili

Il racconto è ripreso da Vaxušt'i Bat'onišvili che, come è noto, si serve di fonti non giunteci, sicché la sua narrazione[9], pur essendo più breve rispetto al testo di Ǯuanšer, contiene qualche dato in più e registra differenze significative: indica le date degli avvenimenti, non fa menzione degli interlocutori bizantini di Vaxt'ang, limitandosi ad un accenno vago a Costantinopoli, ignora qualsiasi riferimento ad Antiochia, facendo sembrare addirittura che P'et're e gli altri vescovi siano stati ordinati nella capitale bizantina. Tra l'accusa e la conseguente scomunica del re e della sua gente, pronunciata da Michele, è scomparsa la prima risposta di Vaxt'ang, mentre nelle parole del re offeso è assente qualsiasi allusione alla Bibbia o all'accusa al vescovo di simonia. Per il resto, Vaxušt'i concorda con Ǯuanšer su tutti i punti in cui la traduzione armena si discosta.

c) *Conversione della Kartli*

Nella *Conversione della Kartli* solo la prima parte, detta *Cronaca*, contiene notizie sull'avvenimento in questione, che nelle sue due redazioni — quella di Šat'berdi e quella di Č'eliši —, sono registrate con tre importanti divergenze[10]. Prima, solo la redazione di Č'eliši accenna ad «una qualche ragione» del conflitto e descrive in maniera vivace l'ira del sovrano. Seconda, in entrambe le redazioni Vaxt'ang chiede il *katholikos* sia all'imperatore sia al patriarca di Costantinopoli, ma lo ottiene — nella redazione di Šat'berdi — da una sola persona, o — nella redazione di Č'eliši — da entrambi. Terza, solo la redazione di Č'eliši ha come penultima frase l'annotazione: «D'allora in poi iniziarono i *katholikoi* ad essere patriarchi».

Rispetto alle fonti precedentemente citate, la *Conversione* descrive i fatti, senza riferire frasi pronunciate dai protagonisti del conflitto, ne ignora le cause o comunque non le esplicita, il che qualifica, certo, negativamente il comportamento del vescovo, ma non esita neanche a dare un'immagine altrettanto negativa del re che solo per l'intervento divino non compie le malvagità che aveva pensato di fare. Nella fonte non è usata neanche una

[9] *Ibid.*, 4, p. 113.

[10] *Ʒeglebi*, 1, p. 93. A proposito delle redazioni della *Conversione* rinvio a G. Shurgaia, *Mcxeta – la capitale rifondata. Per un'interpretazione del messaggio simbolico-estetico della* Vita di santa Nino, in *Santa Nino e la Georgia. Storia e spiritualità cristiana nel Paese del Vello d'oro*, Atti del I Convegno internazionale di studi georgiani, Roma, 30 gennaio 1999, a cura di G. Shurgaia, Roma 2000 (Medioevo, 4), pp. 69-97; Z. Aleksidze, *Four Recensions of the Conversion of Georgia* (*Comparative Study*), in *Die Christianisierung des Kaukasus*, Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9.-12. Dezember 1999), hrs. W. Seibt, Wien 2002 (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften, 296 = Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, 9), pp. 9-16.

parola di condanna sia verso il re che verso il vescovo e l'istituzione del katholikosato sembra una conseguenza del comportamento del vescovo. Sono assenti riferimenti ad Antiochia, alla sorte spettata al vescovo Michele, all'ordinazione degli altri vescovi o all'istituzione delle nuove eparchie. Infine, la *Conversione* registra una data diversa dell'avvenimento: l'anno 170° dalla conversione del Paese.

d) Redazioni metafrastiche del XII secolo

La seconda parte della *Conversione*, detta *Vita di Nino*, nella sua versione più antica pervenutaci, quella di Šat'berdi e Č'eliši, come già detto, ignora la narrazione in oggetto. Nondimeno, le due redazioni metafrastiche della *Vita*, elaborate nel XII secolo da Arsen Monaco e da un anonimo allo scopo di superare imprecisioni storico-cronologiche delle versioni precedenti[11], alla fine dell'opera, ricordano alcuni fatti accaduti dopo la conversione ufficiale della Kartli, attingendo alla *Cronaca*; tra questi vi è la narrazione, relativa alla riforma ecclesiastica di Vaxt'ang che, malgrado la somiglianza quasi letterale, nelle due versioni[12] mostra notevoli differenze. In particolare, solo Arsen riferisce: l'espulsione del re dalla Chiesa; l'invio di P'et're, del «degno Samoel e diversi altri»; le notizie sulla Svet'icxoveli; il motivo per cui Vaxt'ang «abbassò l'onore della [chiesa di] Samtavro». Dal canto suo, solo l'anonimo attesta che il vescovo abbia distrutto, *šealec'na*, i denti al re. È diverso il motivo della reazione del vescovo: secondo Arsen, il re sarebbe stato accusato presso il vescovo, mentre secondo l'anonimo metafraste il vescovo sarebbe stato persuaso dell'apostasia del re. Infine, entrambe le fonti descrivono uno straordinario contegno del re davanti all'offesa subita, ma in maniera tanto differente da far intuire che tale narrazione fu inventata dai due redattori per presentare come meglio si potesse il re, indipendentemente l'uno dall'altro. Rispetto alla *Conversione*, i metafrasti sembrano voler giustificare entrambi i protagonisti del conflitto, motivo per cui sottolineano all'unanimità che in Persia Vaxt'ang «difese con virtù la fede in Cristo».

e) Leggenda su Pietro Fullone

Una serie di testi, relativi alla presunta fine di Pietro Fullone, collegati per la prima volta da Tedo Žordania ai personaggi della *Vita di Vaxt'ang Gorgasali* di Ǯuanšer[13], potrebbe chiarire alcune questioni della vicenda.

[11] Si veda G. Shurgaia, *Mcxeta – la capitale rifondata* cit., pp. 77-78 (nota 30).

[12] *Ʒeglebi*, 3, rispettivamente p. 47 e p. 81.

[13] *Kronik'ebi da sxva masala Sakartvelos ist'oriisa* [*Cronache e altri materiali della storia di Georgia*], šek'rebili, kronologiurad dac'q'obili, axsnili da gamocemuli T. Žordanias mier [raccolti, ordinati cronologicamente, commentati e pubblicati da T. Žordania], 1, T'pilisi 1892, pp. 316-18, nota 26.

Si tratta di un testo dal titolo: *Sit'q'visgebaj martlmadidebelta aγsarebisa* "Polemica sulla confessione degli ortodossi" che comprende due parti — *P'et'res mk'ac'rvalisaj da alaǯistws txrobaj* "Polemica su Pietro Fullone e su *ar̄aǰawor*" (§§ 1-9) e *Uc'q'ebaj Subulisa ʒisa Sargisistws* "Notizia a proposito di Subul, figlio di Sargis" (§§ 10-18)[14] — e che successivamente ebbe una notevole eco nella letteratura.

Sembra che la *Polemica* colleghi meccanicamente due personaggi omonimi distinti. Il primo, patriarca di Costantinopoli, è chiamato semplicemente Pietro, mentre il secondo è menzionato con l'epiteto *mk'ac'rvali*[15], voce georgiana che traduce il greco κναφεύς e corrisponde all'armeno *t'ap'ič'* e che ha un parallelo nel verbo slavo ecclesiastico *valjati sę*. Colpisce inoltre l'associazione di Pietro Fullone con la cultura armena attraverso una serie di usanze specifiche armene. Non è meno sorprendente l'associazione del monofisita Pietro Fullone con l'insegnamento di Nestorio, cui si fa diretto riferimento, nonché l'ingegnoso modo di spiegare il motivo dell'atteggiamento irriverente dei presunti nestoriani verso la Madre di Dio[16].

Nella letteratura georgiana la leggenda produce due echi. La prima, che si limita a riassumere quanto affermato nella *Polemica* e si trova nella *Descrizione* di Vaxušt'i Bat'onišvili[17], ignora la storia di Pietro presso la corte costantinopolitana e collega Pietro Fullone all'Armenia solo attraverso la recita particolare del Trisaghion («che fu crocifisso per noi»), mentre menziona la *Polemica* in riferimento al periodo precedente il suo arrivo in Armenia.

La seconda eco, più antica rispetto a Vaxušt'i, produsse una rielaborazione abbastanza diversificata dall'originale. Così un testo dal titolo *Sit'q'vis geba berisa Eptwme grʒelisa, Sostenis mimart, somext moʒγurisa* "Polemica del monaco Eptwme il Lungo contro Sosten, *vardapet* degli armeni" ricorda che nella sua disputa contro il *vardapet* Sosten, egumeno del monastero

[14] Pubblicati in L. Melikset-Bek, *Gruzinskij izvod skazanija o poste* aradžavor [*La versione georgiana della narrazione sul digiuno* ar̄aǰawor], in *Christianskij Vostok* [*Oriente cristiano*] 5 (1917), rispettivamente pp. 85-90 e pp. 90-96.

[15] Come già segnalato da *Ibid.*, p. 84, nota 1, il participio presente attivo georgiano *mk'ac'r-v-al-i* deriva dal siriaco *qāṣrā* "*fullo*".

[16] A proposito dell'accostamento tra le due dottrine cristologiche opposte si vedano anche *The Chronicle of John, bishop of Nikiu*, translated from Zotenberg's Ethiopic text by R. H. Charles, Oxford 1916, p. 111 (§ 88:22); Ps.-Zacharias, *Hist. eccl.*, 5:1 (ed. Brooks, 1, pp. 210-11/145-46); *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor, Church and war in late antiquity*, ed. by G. Greatrex, translated from Syriac and Arabic sources by R. R. Phenix and C. B. Horn, with introductory material by S. Brock and W. Witakowski, Liverpool 2011 (Translated Texts for Historians, 55), p. 176, nota 20.

[17] *Kartlis cxovreba*, 4, p. 101, nota 1.

di Marmašēn, nel 1046 a Γrt'ila, presso il re Bagrat' IV (1027-72)[18], a proposito delle nature di Cristo, il monaco Eptwme rievocò la succitata leggenda, dicendo che Pietro Fullone avrebbe insegnato la recita eretica del Trisaghion, sarebbe stato giustamente scomunicato ed espulso dalla sua cattedra, avrebbe poi raggiunto l'Armenia colmandola di eresia. Ma Dio avrebbe armato il beato Michele, *katholikos* di Kartli, che lo avrebbe lapidato, sicché nessuno avrebbe più osato turbare gli ortodossi, mentre l'omicidio sarebbe stato considerato giusto come quello perpetrato da alcuni patriarchi veterotestamentari[19].

La leggenda non passò inosservata in area armena, in cui Uxtanēs (X sec.)[20] accennò solo di sfuggita a ciò che Melikset-Bek avrebbe dimostrato in base all'analisi di fonti medievali, e cioè, che nella *Polemica sulla confessione degli ortodossi* fossero fusi due personaggi omonimi: Pietro Fullone e il vescovo armeno Petros, inviato del *katholikos* Abraham I Ałbat'anec'i (607-15) presso il *katholikos* di Kartli K'irion I (VII sec.)[21]. Da una ulteriore ricerca di Zaza Aleksiʒe si evince che se per Uxtanēs l'uccisione del vescovo Petros era solo una leggenda sentita in Kartli, per gli storici successivi essa divenne un fatto storico che si iscrive in una visione particolare, creata nei circoli monofisiti del Caucaso del X-XIII secolo, che aspirava a provare che, prima di dividersi, le Chiese del Caucaso fossero sotto l'egemonia del katholikosato di Duin[22].

f) Analisi comparata delle fonti

Nel quadro multiforme della situazione abbozzata dalle fonti vanno individuati alcuni punti fermi.

Il primo concerne l'istituzione del katholikosato che, secondo Ǯuanšer, il traduttore armeno e Vaxušt'i Bat'onišvili, fu risultato di un progetto ben congegnato del re sin dalla sua campagna nel Ponto, mentre in entrambe le redazioni della *Conversione* e della *Vita di Nino* appare incidentale, in quanto conseguenza del conflitto tra il re e il vescovo.

[18] Sui particolari del sinodo rinvio a K'ek'eliʒe, *Et'iudebi*, 4, pp. 95-99.

[19] *Sakartvelos samotxe, sruli ayc'eraj γuac'lta da vnebata Sakartuēlos c'midata* [*Il paradiso della Georgia, descrizione completa delle gesta e delle passioni dei santi di Georgia*], šek'rebili xronologiurad da gamocemuli P'et'erburγis sasuliero ak'ademiis k'andidat'is iverielis G. Sabininis mier [selezionata cronologicamente e pubblicata dal dottorando dell'Accademia Ecclesiastica di San Pietroburgo G. Sabinin], Sankt-Peterburg 1882, pp. 619-20.

[20] Uxtanēs, *Ist'oria gamoq'opisa kartvelta somextagan* [=] *Historia separationis iberorum ex armeniis*, somxuri t'ekst'i kartuli targmanita da gamok'vlevit gamosca Z. Aleksiʒem [=] textum armeniacum cum versione georgica edidit et disputatione instruxit Z. Aleksidze, Tbilisi 1975 (Ucxouri c'q'aroebi Sakartvelos šesaxeb [Fonti straniere sulla Georgia], 39), pp. 146-47.

[21] Melikset-Bek, *Gruzinskij izvod skazanija* cit., pp. 100-02.

[22] Uxtanēs, *Ist'oria* cit., pp. 403-09.

Secondo, la causa scatenante del conflitto o, meglio, dell'ira del vescovo, è individuata da Ǯuanšer, dal traduttore armeno e da Vaxušt'i Bat'onišvili nella notizia circa la decisione del re di far arrivare il *katholikos*, mentre dagli autori metafrasti della *Vita di Nino* nella convinzione di Michele che Vaxt'ang aveva abbandonato la fede in Cristo. La redazione di Č'eliši della *Conversione* allude ad «una qualche ragione» non meglio identificata del conflitto, mentre quella di Šat'berdi non dice neanche una parola in proposito. Infine, la tendenza profusa nelle fonti a giustificare in qualche modo il vescovo richiama la leggenda dell'uccisione di Pietro Fullone in Kartli, in cui Michele è presentato come paladino dell'ortodossia.

Terzo, è diversa la successione degli eventi: mentre secondo Ǯuanšer, il traduttore armeno e Vaxušt'i Bat'onišvili, la scomunica del re e di "tutta la sua gente" avviene ancora prima della comparsa di Vaxt'ang davanti al vescovo, nella redazione di Č'eliši della *Conversione* e nella *Vita di Nino* di Arsen Monaco il re viene espulso dalla Chiesa nel momento in cui si presenta al cospetto del vescovo, invece la redazione di Šat'berdi della *Conversione* e quella dell'anonimo metafraste della *Vita di Nino* ignorano sia la scomunica sia l'espulsione.

Quarto, le fonti concordano alla lettera nella descrizione dell'incredibile offesa arrecata al re, con l'unica differenza che solo Ǯuanšer, il traduttore armeno, Vaxušt'i Bat'onišvili e l'anonimo metafraste della *Vita di Nino* ricordano che Michele ruppe un dente al sovrano.

Quinto, differiscono le notizie sull'immediata reazione del re all'offesa subita. Secondo Ǯuanšer, Vaxušt'i Bat'onišvili, entrambi i metafrasti e, soprattutto, il traduttore armeno, il sovrano mostrò una pazienza straordinaria e mentre la redazione di Šat'berdi della *Conversione* serba un silenzio assoluto, quella di Č'eliši è invece testimone della furia e dell'intenzione di compiere «molte malvagità e anche distruggere il cristi[a]nesimo [nel Paese]» e della punizione esemplare del colpevole: «Diede guai al nemico».

Sesto, Ǯuanšer, il traduttore armeno e Vaxušt'i Bat'onišvili sono unanimi nel narrare come il re inviò il vescovo inorgoglito dal patriarca di Costantinopoli — Vaxušt'i allude genericamente a Costantinopoli — che lo ritenne colpevole e lo fece rinchiudere nel monastero degli acemiti — il traduttore armeno non specifica in quale monastero —, mentre la *Conversione* e la *Vita di Nino* ignorano sia il rinvio di Michele sia la sorte toccatagli nella capitale bizantina.

Settimo, in entrambe le redazioni della *Conversione* e della *Vita di Nino*, Vaxt'ang chiese al patriarca di Costantinopoli e all'imperatore di mandare un *katholikos* e dodici vescovi, Ǯuanšer e il traduttore armeno non dicono esattamente a chi egli lo chiese. Secondo Ǯuanšer, il traduttore armeno, la redazione di Č'eliši della *Conversione* e la *Vita di Nino* dell'anonimo me-

tafraste, il *katholikos* e i vescovi furono inviati da Costantinopoli dal patriarca della capitale e dall'imperatore, mentre la redazione di Šat'berdi della *Conversione* e la *Vita di Nino* di Arsen Monaco dando i rispettivi verbi — *mocemaj* "dare" e *c'armogzavnaj* "inviare" — al singolare, alludono di conseguenza a un soggetto al singolare. In più, mentre per Ǯuanšer e il traduttore armeno, il *katholikos* e i vescovi furono inviati da Costantinopoli e ordinati ad Antiochia, entrambe le redazioni della *Conversione* e della *Vita di Nino* ignorano qualsivoglia riferimento ad Antiochia. Infine, Vaxušt'i Bat'onišvili non dice una parola né della richiesta né di come e chi ordinò il *katholikos* e i vescovi.

La contraddittorietà e il tono generico delle fonti pongono problemi ermeneutici. Primo, nessuna fonte letteraria conferma l'apostasia di Vaxt'ang. Il coevo storico armeno Łazar P'arpec'i, pur non particolarmente benevolo nei suoi confronti[23], testimonia la sua strenua lotta per la difesa del cristianesimo. Inoltre, un apostata o un mazdeo difficilmente avrebbe potuto sposare la figlia dell'imperatore bizantino. Sorge quindi la questione se la redazione di Č'eliši della *Conversione* non abbia alluso all'indebolimento della fede in quei tempi, ritenendone colpevole il re stesso. Secondo, anche se Eprem Mcire (XI sec.) trovò nelle fonti greche la conferma delle trattative concluse tra il regno di Kartli e il patriarcato antiocheno riguardo al conferimento dell'autocefalia a Mcxeta[24], sembra impensabile che il patriarcato di Costantinopoli nel V secolo, quando aspirava ad una giurisdizione sempre più ampia sulle altre Chiese, avrebbe confermato ad Antiochia il diritto ecclesiastico sulla Georgia. Terzo, perché è stato necessario ordinare 12 vescovi *ex novo* e come mai il re non ha designato loro capo Michele?

Giustamente faceva notare Ivane Ǯavaxišvili in proposito: «Tutte le fonti su questo periodo di Vaxt'ang mostrano chiaramente di conoscere molto di più rispetto a ciò che invece tramandano. Sembrano preferire tacere su alcuni lati della vicenda, tuttavia non riescono a osservare il silenzio e da ciascuna o da alcune di esse trapelano notizie su cui altre non dicono nulla»[25]. Solo una minuziosa disamina delle fonti permetterà di distinguere le notizie autentiche da quelle inventate o travisate, nel tentativo di svelare ciò su cui le fonti hanno taciuto intenzionalmente.

---

[23] E. g. Łazaray P'arpec'woy *Patmut'iwn Hayoc' ew t'ułt' aṙ Vahan Mamikonean* [*La Storia degli armeni di* Łazar P'arpec'i *e la lettera a Vahan Mamikonean*], ašxatut'eamb G. Tēr-Mkrtč'ean ew S. Malxasean [a cura di G. Tēr-Mkrtč'ean e S. Malxasean], Tp'łis 1904 (Patmagirk' Hayoc' [Storie degli armeni], 1:4), pp. 119/§ 66, 126/§ 70, 133-35/§ 74; cfr. *Ibid.*, p. 119/§ 66.

[24] Eprem Mcire, *Uc'q'ebaj mizezsa kartvelta mokcevisasa, tu romelta c'ignta šina moiqsenebis* [*Relazione sulla conversione dei georgiani, ovverossia in quali libri essa è narrata*], t'ekst'i gamosca, šesavali da leksik'on-saʒieblebi daurto T. Bregaʒem [edizione, introduzione, glossario e indici a cura di T. Bregaʒe], Tbilisi 1959, p. 8.

[25] Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 1, p. 371.

2. *Le interpretazioni*

Le prime trattazioni degli storici sulla vicenda restano eccessivamente libere, perché riportano dati indimostrati o seguono pedissequamente la narrazione di Ǯuanšer, oppure non si perdono nei particolari[26]. Solo con gli studi critici di Ǯavaxišvili e K'orneli K'ek'eliʒe[27] si iniziò a prendere in esame ogni singola questione legata alla vicenda, in particolare, la natura del conflitto, la data e le conseguenze ecclesiologico-giuridiche della riforma ecclesiastica di Vaxt'ang Gorgasali. Le successive ricerche hanno seguito le direttrici prefissate dai due studiosi, incentrate sul riconoscimento o meno della natura confessionale del conflitto.

a) Il conflitto

Ǯavaxišvili per primo indicò che la notizia di Ǯuanšer sulla scomunica del re e della sua gente, pronunciata da Michele, nonché le proporzioni assunte dalla vicenda lasciavano trapelare una grande discordia sorta tra l'alto clero ed una parte della classe dirigente del regno. In altre parole, il desiderio del re di introdurre cambiamenti fondamentali nella vita ecclesiastica aveva provocato non il malcontento personale del vescovo, bensì l'insofferenza sociale che coinvolse l'intera classe dirigente laica e quella ecclesiastica. Diversamente, istituendo il katholikosato, sarebbe stato naturale che il re avesse affidato la nuova mansione a Michele, che già era capo della Chiesa di Kartli[28].

Lo studioso notò come le fonti non condannassero, stranamente, il vescovo: la *Conversione* non contiene neanche una parola di rimprovero, mentre l'anonima redazione metafrastica — ma, come abbiamo visto,

---

[26] Pur avendo rimandato per ulteriori riferimenti bibliografici al mio studio in pubblicazione, rilevo che mi è rimasto inaccessibile il contributo di B. Martin-Hisard, *Le roi géorgien Vaxtang Gorgasali dans l'histoire et dans la légende*, in *Temps, mémoire, tradition au moyen-âge*, Marseillé 1983. Desidero comunque notare che in un saggio successivo, che costituisce un capitolo dell'*Histoire du christianisme des origines à nos jours*, sous la direction de J.-M. Mayeur ⟨et al.⟩, 3, *Les Églises d'Orient et d'Occident*, sous la responsabilité de L. Pietri, Paris 1998 (pp. 1169-1239), la studiosa sorvola su contributi essenziali relativi all'argomento (si veda *Ibid.*, pp. 1195-96). Quando il presente articolo era già pronto per la stampa, è uscito un'altro contributo della studiosa (*Le discours des géorgiens sur leur orthodoxie: les hérétiques arméniens et Pierre le Foulon* (*VIIe-XIIe s.*), in *RSBN*, n. s., 47 (2010), pp. 195-264) che tocca la questione di Pietro Fullone ma non la mette in relazione con l'autocefalia della Chiesa di Georgia.

[27] Ǯavaxišvili, *Kartveli eris ist'oria* [*Storia della nazione georgiana*], 1, 3 ed. ampl. e riv., T'pilisi 1928, pp. 290-93, 299-320; K'. K'ek'eliʒe, *K'anonik'uri c'q'obileba ʒvel Sakartveloši* [*Ordinamento canonico nella Georgia antica*], in *T'pilisis universit'et'is moambe* [*Messaggero dell'Università di Tbilisi*] 10 (1930), pp. 313-45; rist. in Idem, *Et'iudebi*, 4, pp. 326-57.

[28] Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 1, p. 375. In seguito l'opinione fu condivisa da Tarchnišvili, *Entstehung*, p. 114. Si veda anche Ǯapariʒe, *Ist'oria* cit., p. 303.

anche quella di Arsen Monaco — della *Vita di Nino* sembra addirittura giustificarlo; solo Ǯuanšer descrive dettagliatamente il comportamento del vescovo ma lo considera una quasi naturale reazione ad un affronto e, nel giudicarlo, si limita a riportare le parole dello stesso Vaxt'ang e del patriarca di Costantinopoli[29]. Ǯavaxišvili[30] parimenti notava come la storiografia medievale georgiana considerasse Michele alfiere dell'ortodossia, "vescovo giusto" che aveva affrontato il vescovo zoroastriano Binkaran, bruciato gli scritti del vescovo eretico Mobidan[31] e combattuto contro Pietro Fullone[32].

Ciò spinse Ǯavaxišvili a supporre che Michele fosse personaggio di spicco dei georgiani calcedoniani e che la sua sconfitta significasse la vittoria della fazione anticalcedoniana ai vertici della Chiesa di Kartli: tutt'al più, l'analisi delle fonti dimostrava, come già detto, che il conflitto avvenne non tra due persone, bensì tra due fazioni. Una forte presenza dei monofisiti in Kartli non è inverosimile, considerato l'influsso del monofisismo in Georgia orientale, sotto l'autorità di Pietro Ibero, parente di Vaxt'ang e celebre vescovo monofisita di Maiuma[33].

Tale chiave di lettura spiegherebbe le allusioni volutamente vaghe delle fonti ai particolari del conflitto: la storiografia successiva né avrebbe osato dichiarare eretico uno dei più grandi re georgiani, né avrebbe potuto incolpare l'arcivescovo ortodosso. Spiegherebbe anche la nomina dei nuovi vescovi non a Costantinopoli, bensì ad Antiochia, sede del patriarca monofisita Pietro Fullone (471, 475-78, 485-89)[34]. Quando la Chiesa georgiana si allineò alla dottrina cristologica calcedoniana, a partire dal 607, le fonti sarebbero state ritoccate per spiegare come mai il patriarcato di Costantinopoli avesse ceduto ad Antiochia la precedenza di decidere la questione dell'autocefalia della Chiesa georgiana.

A questa lucida analisi delle fonti alcuni studiosi hanno opposto un interrogativo: perché mai Vaxt'ang avrebbe nominato un monofisita come

[29] Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 1, p. 378. Lo studioso non aveva analizzato la traduzione armena della *Vita di Vaxt'ang Gorgasali* di Ǯuanšer e la *Vita di Nino* di Arsen Monaco, che, però, non smentiscono la sostanza delle sue conclusioni.

[30] Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 1, pp. 378-79.

[31] *Kartlis cxovreba*, 1, pp. 145, 142. Sulla dibattuta questione dell'appartenenza religiosa o confessionale di Mobidan rinvio a Mamulia, *Ek'lesia*, pp. 12-15.

[32] Si vedano *supra*, le note 13-14 e 19. Si vedano anche Aleksiʒe, *K'onplikt'is gamo*, p. 103; Mamulia, *Ek'lesia*, p. 28; Van Esbroeck, *Vakhtang Gorgasali*, p. 15.

[33] Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 1, pp. 376, 381. Secondo lo studioso era indicativa in proposito anche la decisione anticalcedoniana presa dalla Chiesa georgiana e da quella armena — come si pensava all'epoca — al sinodo di Duin nel 506, ma ora sappiamo che il sinodo, in realtà, in chiave antinestoriana, accettò solo l'*Henoticon* di Zenone (si veda Aleksiʒe, *Masalebi*, pp. 155-56, 162, 166).

[34] Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 1, p. 382. Lo studioso indica queste come date del suo episcopato.

katholikos, quando si accingeva a sferrare guerra alla Persia (presunta) monofisita[35]? Per risolvere questo dilemma Simon Ǯanašia capovolse completamente le parti, concludendo:

> Il *katholikos* era necessario per sottomettere la gerarchia ecclesiastica che, ostile al potere regale, era legata ai persiani, similmente ad altri rappresentanti dei nobili. Lo stesso Michele, sembra sia stato un monofisita, ossia seguace [... della confessione posta] sotto la protezione persiana[36].

A mio avviso, si tratta di un'obiezione alquanto inconsistente, perché nella seconda metà del V secolo, periodo in cui ebbero luogo gli eventi discussi, il monofisismo era tutt'altro che la confessione protetta nell'impero sassanide: tra 457 e 484 la Chiesa di Persia era stata completamente "nestorianizzata", malgrado la *Cronaca di Seert* relativa al 422-84 e il *Synodicon Orientale* al 424-86 non ne facciano parola e solo nel VII secolo Nestorio cominciasse ad essere considerato dottore della Chiesa di Persia[37]. La motivazione della fedeltà dei siri orientali alla dottrina della scuola di Antiochia e dei loro fratelli occidentali al monofisismo — perseguitato fino all'arresto di vescovi ed egumeni in Persia anche dopo l'intronizzazione di Kawād I (488-531)[38] — si trova nelle Cronache giacobite del VI secolo, incentrate sulla persona di Barṣawmā (450 ca.-492/95), vescovo di Nisibi[39].

Il punto di vista di Ǯavaxišvili fu condiviso senza ulteriori correttivi da Michele Tarchnišvili che ritenne la dottrina di Michele ortodossa, ossia

[35] *Nark'vevebi*, 2, p. 97; Ǯanašia, *Nark'vevebi*, p. 44.

[36] S. Ǯanašia, *Šromebi* [*Opera omnia*], 1, Tbilisi 1949, p. 292; si veda anche *Ibid.*, 5, Tbilisi 1987, p. 91. Nello stesso equivoco incorre anche Ǯapariʒe, *Ist'oria* cit., p. 279.

[37] R. Le Coz, *Histoire de l'Église d'Orient, Chrétiens d'Irak, d'Iran ed de Turquie*, Paris 1995, p. 51.

[38] *Ibid.*, p. 55. Mentre l'origine della gerarchia monofisita continuata sul territorio bizantino risale al quarto ventennio del VI secolo ed è frutto delle missioni di Giacomo Bar Addai dal 542 al 578 (W. H. C. Frend, *The Rise of the monophysite Movement, Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972, p. 287), i singoli eventi salienti nella storia della diffusione del monofisismo in Persia — si vedano J. Labourt, *Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide (224-632)*, Paris 1904, pp. 157-58, 198-99, 217-31; W. A. Wigram, *An introduction to the history of the Assyrian Church, or the Church of the Sassanid Persian empire (100-640 a. D.)*, London 1910, pp. 247-48; I. Ortiz de Urbina, *Storia e cause dello scisma della Chiesa di Persia*, in *OCP* 3 (1937), pp. 478-80; *The Cambridge history of Iran*, 3, *The Seleucid, Parthian and Sasanian periods*, edited by E. Yarshater, Cambridge 1983, pp. 946-47; J. Jarry, *Hérésies et factions dans l'Empire Byzantin du IVe au VIIe siècle*, Le Caire 1968 (Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire, 14), pp. 229-30 — non portarono alla costruzione di una gerarchia ecclesiastica che invece ebbe inizio solo con la vittoria di Eraclio (610-41) sulla Persia e con i massicci insediamenti dei monofisiti, coronati dall'elezione di Mārūtā (629-49), vescovo di Tagrīt, che i bizantini avevano occupato nel 627, a *katholikos*.

[39] Le Coz, *Histoire de l'Église d'Orient* cit., p. 51.

calcedoniana esemplare, e addirittura opinò che i contatti di Vaxt'ang con Pietro Fullone passassero attraverso i georgiani monofisiti, legati a Pietro Ibero, anche se l'assenza delle firme di 9 vescovi georgiani su 33 negli atti del sinodo di Duin del 506 avrebbe testimoniato la resistenza dell'ortodossia nella Chiesa di Kartli[40].

Anche Cyril Toumanoff ha interpretato il conflitto in chiave confessionale, partendo però da premesse di natura politica[41]: avendo collocato un *rapprochement* di Vaxt'ang all'impero bizantino nel 482-85, egli concluse che ciò avrebbe implicato l'accettazione della dottrina cristologica dell'*Henoticon* dell'imperatore Zenone (474-75, 476-91) e la conseguente indignazione del vescovo ortodosso Michele sarebbe stata connotata di coloriture personali dallo storiografo ufficiale. Questa sarebbe l'unica chiave possibile di lettura dell'accusa mossa dal vescovo al re di aver «abbandonato il Cristo», dell'esortazione del patriarca di Antiochia (*lege* di Costantinopoli) di «riconoscere la Kartli come un giovane albero» e della concessione dell'autocefalia katholikosale alla Chiesa di Kartli[42]. Eppure, tutti e tre i fatti possono avere spiegazioni ben diverse.

Anche il punto di vista di Michel van Esbroeck va nella stessa direzione. Egli parte dalla traduzione dell'omelia di Giuliano di Tabia *Sermo de baptismo Christi* (CPG 6155): l'originale greco sarebbe stato espressione della dottrina cristologica calcedoniana, in seguito adattato alla teologia dell'*Henoticon* o al tentativo di conciliare di Giustiniano I (527-65); ebbene, le condizioni per tradurre un tale lavoro sarebbero esistite in Kartli solo durante il conflitto tra Vaxt'ang Gorgasali e il vescovo Michele. L'esilio di Michele nel monastero degli acemiti, quale luogo per i calcedoniani estremisti oppositori prima dell'*Henoticon* e poi della politica filomonofisita di Anastasio I (491-517), sarebbe una conferma della fedeltà di Michele alla dottrina calcedoniana[43].

Questa visione, ritenuta adeguata da Elene Met'reveli e condivisa *sic et simpliciter* da Tamila Mgaloblišvili[44], fu ulteriormente argomentata da

---

[40] Tarchnišvili, *Entstehung*, pp. 115, 117.

[41] Toumanoff, *Christian Caucasia*, pp. 167-72. Notiamo che lo studioso escluse questa parte nel suo successivo *Studies*, pp. 371-382, basato sulla citata ricerca.

[42] Toumanoff, *Christian Caucasia*, pp. 168, 170. Anche K'ak'abaʒe, *Xana*, pp. 214-16 ravvisa la causa scatenante del conflitto nell'apostasia di Vaxt'ang.

[43] M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique*, Louvain 1975 (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 10), pp. 270, 297-301. Si veda anche Idem, *Vakhtang Gorgasali*, p. 14.

[44] E. Met'reveli, *Axali našromi kartul mravaltavze* [*Un nuovo studio sull'Omeliario georgiano*], in *Sakartvelos SSR mecnierebata ak'ademiis macne* [*Messaggero dell'Accademia delle Scienze della RSS di Georgia*], enisa da lit'erat'uris seria [Serie di Lingua e letteratura], 1976:4, p. 81; *K'larǯuli mravaltavi* [*L'Omeliario di K'larǯeti*], t'ekst'i gamosacemad moamzada da gamok'vleva daurto T. Mgaloblišvilma [saggio e allestimento per la stampa di T. Mgaloblišvili], Tbilisi 1991 (Ʒveli kartuli mc'erlobis ʒeglebi [Monumenti di letteratura georgiana antica], 12:1), pp. 185-88.

Giorgi Mamulia che, posticipando il conflitto in questione a dopo il 476, come si vedrà, ritenne impossibile che Michele potesse incolpare il re di essere diventato mazdeo diversi anni dopo il suo ritorno dalla Persia[45]. Rilevando che, successivamente, solo la pace conclusa dallo scià Valāš (484-88) con i potentati del Caucaso nel 485 avrebbe permesso a Vaxt'ang di tornare in Kartli, lo studioso concorda con Toumanoff che solo così il re di Kartli avrebbe potuto avvicinarsi all'impero bizantino e sposare una parente di Zenone, accettando di conseguenza l'*Henoticon* e provocando l'ira dell'arcivescovo calcedoniano Michele, che egli, sostenuto dall'imperatore Zenone e dal patriarca di Costantinopoli Acacio (472-89), avrebbe deposto, sostituendolo con P'et're e i vescovi suoi fedeli con i dodici neo-ordinati fautori dell'*Henoticon*[46]. Oltre a consolidare i rapporti con l'impero, la politica confessionale di Vaxt'ang avrebbe avuto anche altre motivazioni: sottrarre la Chiesa di Kartli alla Chiesa di Persia — che secondo Mamulia l'aveva assoggettata — che, protetta dalla corte sassanide, al sinodo di Bet Lāpāṭ nel 484 aveva proclamato il nestorianesimo sua confessione ufficiale[47]. Analizzando la leggenda georgiana su Pietro Fullone, lo studioso individua il prototipo del "patriarca di Costantinopoli" in Acacio, quello di Pietro Fullone nel primo *katholikos* di Kartli P'et're e conclude che, mentre la notizia dell'espulsione di Pietro Fullone da Antiochia è un dato storico, la sua lapidazione è una leggenda creata dopo, a conferma della matrice dogmatica dello scontro avvenuto tra Michele e P'et're[48].

Nodar Lomouri al contrario, contestando la teoria di van Esbroeck, indicò, a ragione, che anche se il *Sermo de baptismo Christi* presentasse tracce reali di riscrittura, ciò non significherebbe che doveva essere scritto in greco e tradotto in georgiano necessariamente nel periodo dell'emanazione dell'*Henoticon*: la traduzione poteva benissimo risalire ad un periodo successivo, ad esempio, al regno del *katholikos* K'irion I, caratterizzato da compromessi confessionali. Dunque,

> [...] l'argomentazione di M. van Esbroeck [...] è del tutto insufficiente per svelare le cause del conflitto tra Vaxt'ang e Michele: la reclusione di Michele nel

---

[45] Mamulia, *Ek'lesia*, p. 24.

[46] Toumanoff, *Christian Caucasia*, p. 169; Idem, *Studies*, pp. 365-68; Mamulia, *Ek'lesia*, pp. 25-26.

[47] Mamulia, *Ek'lesia*, p. 27, nota 12. In realtà, sulla complicata storia della Chiesa persiana nel 484-85 è sufficiente consultare Ortiz de Urbina, *Storia e cause dello scisma* cit., pp. 480-81; Labourt, *Le christianisme dans l'Empire perse* cit., pp. 130, 135; Wigram, *An introduction* cit., pp. 152-53.

[48] Mamulia, *Ek'lesia*, p. 28.

> monastero degli acemiti conferma solo che egli fosse un diofisita [... e ciò] non fa minimamente luce sulla fede di Vaxt'ang: egli poteva entrare in conflitto con l'arcivescovo anche qualora egli [stesso] fosse un diofisita e quand'anche fosse seguace del monofisismo o monotelismo. Forse M. van Esbroeck pensa che nel suddetto monastero venivano reclusi solo se monofisiti estremisti e non vi potevano essere reclusi i rappresentanti del clero per altri reati, ad esempio, per l'amore dell'argento? [...] M. van Esbroeck non ha apportato alcun chiarimento alla situazione della seconda metà del V secolo, né ha mostrato un forte antagonismo tra i diofisiti e i monofisiti né ha rilevato la rotta politica probizantina di Vaxt'ang[49].

Pur condividendo l'obiezione dello storico georgiano relativamente al *Sermo*, faccio notare che poiché il monastero degli ἀκοίμητοι "acemiti" non era una prigione, non vi si poteva essere reclusi per "reati" diversi da quelli confessionali. La Chiesa, infatti, non aveva potere di intervenire sui reati contro la legge dello Stato, quindi non aveva necessità di prigioni in senso stretto. Alla correzione delle infrazioni di sua competenza erano deputati monasteri che dovevano assolvere una funzione rieducativa.

Ritornando sul problema in seguito, van Esbroeck non tenne conto di questi rilievi, anche perché dal suo precedente studio si avvalse solo dell'idea di provare l'ortodossia di Michele nel suo rapporto con gli acemiti. Partendo da un presupposto metodologico che scorge nella *Vita di Vaxt'ang Gorgasali* una primigenia redazione monofisita riscritta alla luce della teologia calcedoniana, lo studioso si concentrò su cinque argomenti: questioni cronologiche, titolo di *katholikos*, considerazioni sui libelli contro Pietro Fullone, rapporto tra Pietro Fullone e Michele con gli acemiti, importanza della città di Nazianzo nella *Vita*[50]. In materia del conflitto, egli approfondisce ulteriormente la visione di Ǯavaxišvili sull'ortodossia di Michele e sulla lealtà di Vaxt'ang all'*Henoticon* di Zenone. In particolare, la partecipazione di Vaxt'ang alle operazioni militari a fianco dei persiani e contro i bizantini, avrebbe reso «[...] vraisemblable l'accusation de Mikael à l'égard de Vakhtang d'avoir adoré le feu [...]», accusa fondata su «[...] l'admission par Vakhtang des évêques mazdéisants»[51].

Adducendo nuovi dati a riprova della fedeltà di Michele alla dottrina calcedoniana, lo studioso opina che l'autore monofisita della *Vita di Vaxt'ang Gorgasali* avesse trasferito su P'et're e Samoel il merito effettivo di Michele di aver combattuto il suddetto "syncrétisme mazdéisant". Lo proverebbe la campagna militare che Vaxt'ang fece da Teodosiopoli all'attuale Urieh, attraverso le città di Satala e Bizana, durante la quale deviò 400 km a sud-

[49] Lomouri, *Urtiertoba*, p. 53.
[50] Van Esbroeck, *Vakhtang Gorgasali*, pp. 22, 10.
[51] *Ibid.*, rispettivamente p. 9, p. 12 e p. 9.

ovest per raggiungere Neocesarea, città in cui avvenne "une nouvelle christianisation de la Géorgie" e in cui una lettura archeologica di testi che confondono Gregorio Taumaturgo con Gregorio Nazianzeno fa emergere "un culte nouveau, dans la ligne du monophysisme"[52]. Considerati il protagonismo di P'et're — a lui Vaxt'ang si legò a Neocesarea — e il bisogno reciproco che ebbero Zenone e Pietro Fullone l'uno dell'altro, quando, deposto Calandione (482-84) che aveva bandito l'*Henoticon*, il primo necessitava di un propagandista capace di realizzare l'unità dell'impero, mentre il secondo di riscattarsi dall'antica alleanza con Basilisco (475-76), lo studioso congettura l'incontro a "Nikopolis ou Néocésarée" di Vaxt'ang con Pietro Fullone, sulla via del suo esilio a Pitiunte, dove notoriamente non è mai arrivato e giunge alla conclusione, da cui sembrerebbe trapelare la vecchia ipotesi di Toumanoff sull'identificazione di P'et're con Pietro Fullone: «On comprend alors pourquoi seul Samuel reparaît ailleurs dans l'histoire de la Géorgie, tandis que le rôle de Petre s'avère tout-à-fait évanescent, se limitant seulement à l'épisode de la Vision de Vakhtang à Pontos»[53].

Quanto all'accusa di Michele, è stato già accennato all'insostenibilità dell'apostasia di Vaxt'ang. Ma a qualsiasi cosa alludessero le parole di Michele «Pare che tu abbia abbandonato il Cristo e riponi la tua speranza nel fuoco», già Tarchnišvili aveva indicato: «[...] Michael hätte sich von der Haltlosigkeit dieser Beschuldigung sehr leicht überzeugen können, wenn er es gewollt hätte. Dies geschah auch, als der König sich vor ihm niederwarf, um ihm seine Huldigung zu erweisen»[54]. Inoltre, Ǯavaxišvili non poteva associare Vaxt'ang all'*Henoticon*, perché riteneva la sua riforma precedente alla sua rivolta contro la Persia — iniziata, come è noto, nel 482[55]. Ribadisco infine che se la Kartli avesse già aderito all'*Henoticon*, non vi sarebbe stato più bisogno di riaderirvi al I sinodo di Duin nel 506[56]. Inoltre non è esplicitata dallo studioso l'argomentazione che soggiace all'affermazione che l'incontro sarebbe avvenuto a Nicopolis o a Neocesarea perché, mentre la seconda di queste località si trova nel Ponto, non è chiaro a quale Nicopolis ci si riferisca, visto che questo è un toponimo molto comune. Della tesi di Toumanoff invece si parlerà in seguito.

Il surriferito ragionamento di Lomouri si colloca nella direzione indicata da K'ek'eliʒe, che ritenne insufficienti i dati a nostra disposizione per

[52] *Ibid.*, rispettivamente pp. 19, 22, p. 11 e pp. 20-21.
[53] *Ibid.*, pp. 13, 21-22. Lo studioso non cita Toumanoff, *Christian Caucasia*, pp. 170-71 e arriva a questa conclusione con un'argomentazione diversa da quella di Toumanoff.
[54] Tarchnišvili, *Entstehung*, p. 114.
[55] Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 1, p. 385; L. Ǯanašia, *Lazar Parp'ecis cnobebi Sakartvelos šesaxeb* [*Notizie di Łazar P'arpec'i sulla Georgia*], Tbilisi 1962, pp. 141-42.
[56] Si veda *supra*, nota 33.

congetturare ipotesi sia sulle differenti posizioni confessionali tra Michele e Vaxt'ang sia sulla simpatia di costui per il monofisismo, perché né «la leggenda creata qualche secolo dopo sulla lapidazione di un certo Pietro», né la lotta di Michele contro il manicheismo avrebbero provato la sua lealtà alla cristologia calcedoniana. «Forse solo i calcedoniani combattevano il manicheismo o altre eresie?», si chiedeva retoricamente lo studioso per concludere:

> Evidentemente Vaxt'ang non scelse Michele perché ne era scontento, ma la ragione della sua scontentezza riposa non nella diversità delle loro posizioni confessionali, bensì sul dubbio nutrito da Michele, come già sostenuto dallo storiografo, circa la fermezza di Vaxt'ang nel cristianesimo, motivo per cui lo aveva scomunicato, probabilmente prima del suo ritorno dalla Persia[57].

Successivamente, sulla scia del pensiero di Žordania, per il quale il conflitto nacque dal rifiuto di Michele di rassegnarsi ad essere secondo nella gerarchia ecclesiastica dopo l'arrivo di P'et're in Kartli[58], Aleksiʒe escluse la matrice confessionale del conflitto, sostanzialmente per due motivi. Primo, perché fino al 472 — data cui abitualmente si fa risalire l'istituzione del katholikosato — l'impero ufficialmente era calcedoniano e Ǯuanšer considerava ortodossi — i. e. calcedoniani — sia i georgiani che i greci; Vaxt'ang non poteva essere un monofisita né, tanto meno, diventarlo in Persia che in quel momento non appoggiava il monofisismo; non poteva esserlo nemmeno Michele, il prototipo del protagonista della leggenda su Pietro Fullone, che, secondo la tradizione, fu un calcedoniano convinto. Secondo, perché l'accusa, mossa dal re al vescovo e registrata da Ǯuanšer — «Sei amante dell'argento, perché sei *borsaiolo di Cristo*» —, fa trapelare tra le righe i veri motivi del conflitto che risultano economici e, di conseguenza, amministrativi e politici: «Vaxt'ang [...] accusa il vescovo di Kartli di essersi appropriato del patrimonio della Chiesa. Il vescovo e il re si biasimano senza riguardi l'un l'altro. Il vescovo incolpa il re di aver rinnegato il cristianesimo, il re invece, in riposta, lo chiama "amante dell'argento" e "borsaiolo", ossia appropriatore del patrimonio ecclesiastico»[59].

---

57 K'ek'eliʒe, *Et'iudebi*, 4, p. 338. Si veda anche K'ak'abaʒe, *Xana*, pp. 327-28.

58 F. Žordania, *Kratkija istoričeskija svedenija ob avtokefalii gruzinskoj cerkvi* [*Brevi notizie storiche sull'autocefalia della Chiesa di Georgia*], Kutaisi 1905, p. 2.

59 Aleksiʒe, *K'onplikt'is gamo*, p. 102, 105 e 103. Un paio di anni dopo, I. Lolašvili, *Kartuli c'ignisa da mc'erlobis sac'q'isebtan* [*Alle origini del libro e della letteratura georgiana*], Tbilisi 1978, pp. 68-69 estremizzò questa ipotesi, senza validi argomenti probativi. La visione di Aleksiʒe fu seguita ancora più da vicino da A. K'oxreiʒe, *Ram gamoic'via Vaxt'ang Gorgaslisa da Mikael mtavarep'isk'op'osis k'onplikt'i* [*Che cosa provocò il conflitto tra Vaxt'ang Gorgasali e l'arcivescovo Michele*], in *Ist'oria, sazogadoebatmcodneoba, geograpia sk'olaši* [*Storia, scienze sociali, geografia a scuola*] 1/56 (1980), pp. 37-42 che non tiene conto né della complessa situa-

Anche Anri Bogveraʒe escluse i motivi confessionali, ma in base ad una differente datazione del conflitto: poiché la riforma sarebbe stata realizzata tra il 466 e l'8 gennaio 469 — ma, come si vedrà, si tratta di date di per sé ipotetiche — e nella pace conclusa da Vaxt'ang con il re di Lazica sarebbe stato direttamente coinvolto l'imperatore Leone I (457-74) — ma neanche questo è un dato definitivamente confermato[60] —, Vaxt'ang avrebbe agito in perfetta sintonia con l'imperatore e i patriarchi di Costantinopoli e di Antiochia, la cui ortodossia fino al 471 è fuori questione[61]. Il conflitto sarebbe nato perché, occorrendo riorganizzare amministrativamente la Chiesa di Kartli,

> Probabilmente, il vescovo Michele non aveva né capacità né autorità riconosciuta per esser[n]e capo [...]. È anche possibile che durante la lunga permanenza di Vaxt'ang in Persia, questo gerarca, in quanto uno dei dignitari del Paese, si fosse trovato nella fazione nemica e avesse così provocato lo scontento di Vaxt'ang. Non è da sconfessare aprioristicamente neanche la notizia della *Vita della Kartli*, secondo la quale Vaxt'ang lo accusava di essersi appropriato dei beni ecclesiastici[62].

Nello stesso filone si colloca la posizione poco chiara di Bežan Lominaʒe che in un primo momento ricorda l'amore del vescovo Michele per il potere e l'argento, per poi ipotizzare che l'incidente con il vescovo e il conseguente obbligo di sottoporlo all'arcivescovo costantinopolitano avrebbero convinto il re ad istituire un organo ecclesiastico, composto di dodici vescovi più il *katholikos*, in grado di giudicare un vescovo locale[63]; ipotesi che mi sembra insostenibile non solo perché elude le fonti, per le quali il conflitto fu *conseguenza e non la causa* del piano di Vaxt'ang, ma, soprattutto, perché, come si vedrà, *neanche* un tale sinodo avrebbe avuto l'autorità di giudicare un suo membro.

Seguendo il ragionamento di Aleksiʒe, anche Lomouri ritenne che lo scontro tra il re e l'arcivescovo ebbe cause del tutto diverse dalle contraddizioni confessionali. L'unico punto fermo resta la certezza di Vaxt'ang di non volere Michele a capo della Chiesa di Kartli: o perché forse l'accusa dell'amore dell'argento non era priva di fondamento, o perché Michele, in

---

zione confessionale nell'impero né della necessità di vagliare criticamente i dati forniti dalle fonti circa la campagna di Vaxt'ang nel Ponto.

60 E. g. N. Berʒenišvili, *Sakartvelos ist'oriis sak'itxebi* [*Questioni di storia della Georgia*], 2, Tbilisi 1965, pp. 8-9 e, soprattutto, Lomouri, *Urtiertoba*, pp. 35-47, 83-85.

61 Bogveraʒe, *Ganvitareba*, p. 52.

62 *Ibid.*, p. 53. Nell'ultimo punto lo studioso cita Aleksiʒe, *K'onplikt'is gamo*.

63 B. Lominaʒe, *Sakartvelos sap'at'riarko da misi avt'ok'epalia* [*Il patriarcato di Georgia e la sua autocefalia*], in *Saγvtismet'q'velo k'rebuli = Theologica collectio* 1981:12, rispettivamente p. 64, nota 2 e p. 68.

quanto greco, non condivideva i piani del re di indipendenza della Chiesa di Kartli[64].

Questa visione è ampliata — con notevoli forzature e argomentazioni infondate — da Anania Ǯapariʒe, per il quale Michele aspirava a rendere ereditaria la propria mansione basata sul possesso della terra. Per suffragare questa tesi, lo studioso interpreta la voce *meguadruce* "borsaiolo", come colui che accumula ricchezza, ossia terra quale ricchezza principale in quei tempi[65]. Convinto, poi, dell'ortodossia sia di Michele sia del re — ma, in realtà, senza portare alcun argomento per negare il monofisismo di Vaxt'ang —, Ǯapariʒe parla di due tendenze: quella ellenofila e quella iranofila, ossia siriaca, nella Chiesa armena e in quella georgiana, e sostiene che Michele avrebbe lottato contro il re di Kartli che perseguiva una politica indipendente sia dall'impero bizantino sia dalla Persia. Sicché i dodici vescovi instaurati in Kartli sarebbero filogreci, in sostituzione dei colleghi filopersiani, nonché di altri, disubbidienti, che, forti della loro ricchezza e influsso, misconoscevano il potere del re[66].

Di conseguenza, Vaxt'ang avrebbe attuato la riforma per due ipotetici motivi. Primo, mentre nell'impero bizantino, Persia e Armenia i capi dello Stato indicevano i concili ecumenici e/o designavano i capi della Chiesa — in realtà, a partire dal secondo decennio del V secolo il capo della Chiesa armena veniva designato non dal re d'Armenia, bensì dallo scià[67], con Vaxt'ang invece fu il re a scegliere il capo della Chiesa di Kartli —, Michele addirittura ruppe un dente al re che gli si era umiliato[68]. Secondo, sposando la tesi di Nik'oloz Ǯanašia, per il quale la lotta confessionale bizantina in Kartli si traduceva in lotta tra l'ortodossia, protetta da Costantinopoli, e l'opposizione, protetta e strumentalizzata dai persiani a scopi politici[69], lo studioso presuppone una situazione analoga sotto Vaxt'ang che avrebbe protetto gli ortodossi — lo studioso fa passare questa sua supposizione per un assioma —, mentre Michele, pur essendo di orientamento filobizantino, avrebbe agito in quel modo per far piacere allo scià, nonché guadagnare la simpatia dei vescovi iranofili[70].

Eppure, a mio avviso, l'analisi delle fonti non suffraga il punto di vi-

[64] Lomouri, *Urtiertoba*, pp. 50-51, 53-54.

[65] Ǯapariʒe, *Ist'oria* cit., pp. 212, 301.

[66] *Ibid.*, pp. 214, 267-71, 304.

[67] Ǯanašia, *Lazar Parp'ecis cnobebi Sakartvelos šesaxeb* cit., p. 90; B. K'ilanava, *Sulla questione della relazione fra la redazione georgiana e quella armena del «Martirio di Šušanik'»*, in *Annali di Ca' Foscari* 35 (1996) 3, p. 245; K. Maksoudian, *Chosen of God, The Election of the Catholicos of all Armenians from the Fourth Century to the Present*, New York 1995, pp. 13-19.

[68] Ǯapariʒe, *Ist'oria* cit., p. 214.

[69] *Nark'vevebi*, 2, p. 85; Ǯanašia, *Nark'vevebi*, p. 32.

[70] Ǯapariʒe, *Ist'oria* cit., p. 302; cfr. *Ibid.*, pp. 252, 299.

sta di Aleksiʒe, su cui sono basate le teorie menzionate. Primo, è tutt'altro che appurato che il katholikosato fu istituito prima del 472. Secondo, l'accusa mossa contro Vaxt'ang, come sappiamo, risulta essere mera calunnia, invece quella mossa contro il vescovo — fondamentale per l'ipotesi di Aleksiʒe —, non è affatto comprovata: secondo Ǯuanšer stesso, a Costantinopoli Michele fu giudicato solo di aver arrecato offesa al re, senza alcun riferimento alla sua brama di ricchezza, mentre sia il traduttore armeno sia Vaxušt'i Bat'onišvili ignorano completamente tale incriminazione[71] che quindi appare piuttosto come un *topos* biblico. In particolare, la frase di Vaxt'ang allude soprattutto alla pericope giovannea Gv 12:6, in cui Giuda senza mezzi termini è dichiarato κλέπτης "ladro", che, davanti all'unzione dei piedi di Gesù con *autentico nardo costosissimo*, si vede sfumata la «possibilità di arricchirsi disonestamente»[72]. Eppure, nelle parole del re non si trova alcun preciso riferimento a fatti concreti. Vaxt'ang accusa invece di cupidigia colui che, similmente a Giuda, è *meguadruce* ossia "borsaiolo", volendo palesemente sottolineare che la sua rabbia scaturisce dalla consapevolezza che, una volta sostituito ai vertici della Chiesa di Kartli, egli non avrebbe più potuto gestirne il patrimonio a suo piacimento. Dal punto di vista letterario, l'accostamento di Michele a Giuda permette di far risaltare la vicinanza del futuro *katholikos* all'avversario di Giuda, Pietro, di cui portava pure il nome. In altre parole, pur ammettendo che il conflitto abbia implicato valutazioni sociali, economiche e amministrative, mi sembra insostenibile interpretare la voce *meguadruce* "borsaiolo" come possessore della terra.

Sulla scia di K'ek'eliʒe, Mariam Lortkipaniʒe, considerata la scarsità delle fonti, stimò imprudente l'ipotesi di matrice confessionale del conflitto e indimostrabile l'ortodossia di Michele[73]. Dando credito alle fonti su una comune posizione confessionale tra l'imperatore bizantino e il vescovo di Costantinopoli riguardo alla vicenda, la studiosa ripercorre sommariamente gli avvenimenti della vita politica bizantina tra gli anni '70 e '80 del V secolo. Dunque,

> [...] il periodo che va dal 472 al 482, in cui viene effettuata la riforma della Chiesa di Kartli, è l'arco di tempo in cui le posizioni delle province orientali e, in particolare, quella di Antiochia sono molto forti, sicché l'imperatore e il patriarca di Costantinopoli sono costretti a tenere conto di Antiochia: pertanto essi non sacrificano i rapporti con Antiochia per la Kartli e, a prescindere dall'apparte-

[71] Si vedano anche Goilaʒe, *Mikaeli*, p. 174 e K'oxreiʒe, *Ram gamoic'via* cit., p. 40.

[72] *Il Vangelo secondo Giovanni*, commento di H. Strathmann, traduzione italiana di G. Cecchi, edizione italiana a cura di G. L. Prato, Brescia 1973, p. 308.

[73] M. Lortkipaniʒe, *Kartli V sauk'unis meore naxevarši* [*La Kartli nella seconda metà del V secolo*], Tbilisi 1979, rispettivamente p. 68 e p. 70.

nenza o meno della Kartli alla giurisdizione di Antiochia, valorizzano le [sue] pretese storiche e inviano il futuro *katholikos* di Kartli ad Antiochia[74].

Quanto all'aspetto confessionale della vicenda, la studiosa sottolinea che la sua politica estera filobizantina avrebbe indotto Vaxt'ang a seguire linee analoghe anche nella politica confessionale, dunque a conciliare le due tendenze cristologiche opposte. In base alle allusioni della redazione di Č'eliši della *Conversione* — in realtà, nella *Conversione* è assente un'affermazione simile — e di Ǯuanšer, relative all'apostasia di Vaxt'ang, la studiosa non esclude che in Persia Vaxt'ang avesse abbracciato il mazdeismo per ragioni politiche. Tuttavia, più dell'aspetto confessionale, Lortkipaniʒe reputa più importante quello politico della vicenda: la corte di Costantinopoli avrebbe appoggiato Vaxt'ang, in quanto personaggio chiave nei tormentati rapporti bizantino-persiani e, considerata la potenza militare del suo regno, le sedi ecclesiastiche di Costantinopoli e di Antiochia non si sarebbero opposte all'autocefalia della Chiesa di Kartli. La mancata allusione ad Antiochia e la soluzione del problema direttamente a Costantinopoli, stando alla *Conversione* che in questo senso si oppone a Ǯuanšer, «[...] abolisce la questione dell'intervento anchiocheno e risolve il problema confessionale a favore del diofisismo»[75].

Notiamo che la studiosa non accenna alla causa del conflitto. Inoltre, l'impero teneva certamente conto delle province orientali, ma mai nei termini da lei descritti, e cioè, pur correggendo a volte il tiro della politica confessionale, la sede ecclesiastica della capitale non avrebbe mai sacrificato il suo influsso a favore delle sedi provinciali. Se poi Zenone aveva collocato sul seggio antiocheno un suo protetto, egli non aveva certo bisogno di riguadagnare la benevolenza della persona che già gli doveva la sua posizione. Da ultimo, mi pare impossibile sostenere l'apostasia di Vaxt'ang, diversamente, come già detto, Łazar P'arpec'i non avrebbe perso l'occasione per rinfacciargliela.

Infine, anche Vaxt'ang Goilaʒe considerò calcedoniani sia il re che il vescovo: costui sarebbe stato irritato dal desiderio del re di nominare a capo della Chiesa di Kartli P'et're cappadoce. Condividendo l'ipotesi di Aleksiʒe sulla cupidigia di Michele, lo studioso rileva che Vaxt'ang non intendeva guastare i rapporti con il vescovo e solo dopo aver subito l'incredibile offesa lo accusò di amare l'argento. Considerando la conoscenza di Michele in questioni religiose e la presenza delle comunità georgiane nel Ponto e nella Cappadocia, lo studioso ipotizza che P'et're e Samoel fossero georgiani. Secondo Goilaʒe, «L'autocefalia significava, certo, che in futuro anche i capi

[74] *Ibid.*, pp. 69-70.
[75] *Ibid.*, pp. 71-72.

della Chiesa autocefala dovevano essere georgiani» e Vaxt'ang non avrebbe scelto Michele a capo della Chiesa autocefala di Kartli, perché era greco[76].

Questo ragionamento è basato, oltre che su un'ipotesi difficile da provare, su una scorretta comprensione del significato di autocefalia: è vero che nel Ponto e in Cappadocia abitavano anche i georgiani, ma non sappiamo nulla sull'appartenenza etnica di P'et're e Samoel, tanto è vero che taluni li ritengono di etnia greca[77]. Inoltre, l'autocefalia significava l'autonomia piena nella gestione degli affari interni della propria Chiesa, inclusa la scelta del capo, ma ciò a prescindere dalla sua appartenenza etnica. Lo studioso stesso riconosce[78], seppur indirettamente, l'inconsistenza della sua teoria, quando indica che dopo P'et're e Samoel, vi furono due *katholikoi* non georgiani — Tavpečag e Čermag — e che solo dopo Saba, salito sul trono alla fine del secondo decennio del VI secolo, tutti i suoi successori furono georgiani, come affermano le fonti[79].

Dunque, le posizioni degli studiosi sulle cause del conflitto sono riconducibili a tre direttrici. Prima, il conflitto fu religioso secondo K'ak'abaʒe che vide in Vaxt'ang un apostata e secondo K'ek'eliʒe, per il quale fu Michele ad esserne convinto. Seconda, per Ǯavaxišvili esso fu confessionale, in quanto il vescovo sarebbe stato un calcedoniano, mentre il re monofisita; ipotesi condivisa da Tarchnišvili e leggermente modificata da Toumanoff, Van Esbroeck, Met'reveli, Mgaloblišvili e Mamulia che considerarono Vaxt'ang ora monofisita, ora sostenitore dell'*Henoticon*; Ǯanašia invece capovolse le parti, ritenendo Vaxt'ang calcedoniano e Michele monofisita. Più fortunata è stata la terza prospettiva sulle cause economico-amministrativo-politiche del conflitto. Per Žordania e K'oxreiʒe, Michele non avrebbe voluto limitare il suo potere; per Aleksiʒe e Lolašvili avrebbe raccolto nelle sue mani autorità e ricchezze illimitate, per Lomouri, inoltre, non avrebbe appoggiato l'indipendenza della Chiesa di Kartli; per Bogveraʒe sarebbe stato inadatto a guidare la Chiesa strutturata in più eparchie; per Ǯapariʒe si sarebbe opposto alla politica filobizantina di Vaxt'ang, mentre per Lortkipaniʒe la stessa politica avrebbe condotto il re ad adottare una confessione simile a quella professata da Costantinopoli; per Goilaʒe Vaxt'ang voleva un *katholikos* georgiano; per Lominaʒe, infine, l'obbligo di sottoporre il vescovo ribelle all'arcivescovo della capitale imperiale l'avrebbe spinto ad istituire un organo ecclesiastico autosufficiente.

[76] Goilaʒe, *Mikaeli*, pp. 171, 173-75; Idem, *Vaxt'ang Gorgasali*, p. 186, nota 85.
[77] E. g. Bogveraʒe, *Ganvitareba*, p. 51; Mamulia, *Ek'lesia*, p. 20.
[78] Goilaʒe, *Mikaeli*, p. 176.
[79] *Kartlis cxovreba*, 1, p. 207; *Hamaṙot patmut'iwn vrac' əncayeal Juanšēri Patmc'i* cit., p. 95; *Somxuri targmani*, p. 188; *Rewriting Caucasian History*, p. 226; *3eglebi*, 1, p. 94.

b) Conseguenze ecclesiologico-giuridiche

Ǯavaxišvili considerava autentica la notizia di Ǯuanšer, secondo cui Vaxt'ang avrebbe concepito già in Persia l'idea di istituire il katholikosato; dunque, a prescindere dal comportamento di Michele, egli avrebbe realizzato il suo piano con la stessa modalità e tramite la stessa persona[80]: «Prima di avviarsi dalla Persia Vaxt'ang Gorgasali mirava non solo a istituire il katholikosato, ma intendeva introdurre un cambiamento di vasto respiro e sostituire una serie di vescovi con altri»[81]. Eppure, in realtà, l'istituzione del katholikosato implicava già di per sé questo cambiamento di ampio respiro, le cui conseguenze ecclesiologico-giuridiche possono essere definite chiarendo se la riforma abbia mutato o meno la struttura interna della Chiesa di Kartli e lo *status* internazionale del suo capo.

Struttura interna della Chiesa di Kartli

Non essendo ancora chiarito definitivamente se la Chiesa di Kartli, che al momento della proclamazione del cristianesimo a religione di Stato costituiva una sola unità amministrativa, nella seconda metà del IV secolo fosse già strutturata in eparchie, ci si chiede a tutt'oggi se Vaxt'ang abbia diviso una sola eparchia in più eparchie o solo portato il numero delle eparchie a tredici. Per la soluzione del problema è fondamentale stabilire se il vescovo di Mcxeta prima della riforma portava già il titolo di arcivescovo.

In entrambe le redazioni della *Conversione* già il primo vescovo, Iovane, venuto da Costantinopoli, è chiamato *mtavarep'isk'op'osi* "arcivescovo"[82], ma ciò è irrilevante, perché le voci *ep'isk'op'osi* "vescovo" e *mtavarep'isk'op'osi* "arcivescovo" sono usate indifferentemente[83]. La *Vita della Kartli*, probabilmente attingendo a fonte diversa, qualifica, invece, rigorosamente, prima dell'introduzione del *katholikosato*, il capo della Chiesa di Kartli come *ep'isk'op'osi* "vescovo". Ciò spinse K'ek'eliʒe a ritenere che la riforma di Vaxt'ang avesse trasformato l'unica eparchia di Kartli in più eparchie[84], sicché «fino a Vaxt'ang Gorgasali la Chiesa d'Iberia [... sarebbe stata] un solo organismo amministrativo, governato da un solo archierea»[85].

L'ipotesi sulla presenza in Kartli di una sola eparchia strutturata in diverse parrocchie fu condivisa da Lominaʒe e spiegata come il segno del

[80] Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 1, p. 374. Anche K'ek'eliʒe, *Et'iudebi*, 4, p. 337 faceva notare che la riforma fu non conseguenza, bensì causa dell'offesa arrecata dal vescovo al re.

[81] Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 1, p. 375.

[82] *Ʒeglebi*, 1, pp. 87-90, 100, 147, 151, 162.

[83] K'ek'eliʒe, *Et'iudebi*, 4, p. 330.

[84] *Ibid.*, pp. 333, 335. In seguito questo punto di vista venne condiviso da Bogveraʒe, *Ganvitareba*, pp. 47, 51; Idem, *Ʒiebani*, p. 160.

[85] K'ek'eliʒe, *Et'iudebi*, 4, p. 357.

debole sviluppo del cristianesimo, ostacolato dalla persistenza di antiche religioni pagane. Per suffragarla, egli si serviva di due argomenti: primo, in riferimento al IV-V secolo gli storiografi elencano in ordine cronologico, insieme ai re di Kartli, un solo vescovo o arcivescovo e, dal V secolo in poi, il *katholikos*, ne datano il regno in sincronia con i re e sommano il numero complessivo dei re e dei vescovi trapassati; secondo, le fonti parlano delle costruzioni di chiese e dell'incremento del clero, ma ignorano l'istituzione di alcun vescovo prima di Vaxt'ang, eccetto quello di Mcxeta; persino ai tempi di Vaxt'ang, durante un consiglio di Stato sono menzionati due vescovi: uno mazdeo e uno cristiano[86].

Questo punto di vista potrebbe essere smentito da diverse considerazioni. Innanzitutto, dalla presenza — seppur non definitivamente documentata — nella Hereti storica della seconda metà del V secolo di cinque eparchie vescovili: K'ac'areti, Bodbe, Xonrabuǯi, Č'eremi e Giši[87], tra cui solo le ultime due sarebbero state fondate — ritiene Ǯuanšer — da Vaxt'ang Gorgasali. E comunque, indicando nella Kartli stessa solo tre eparchie, a Ǯuanšer sfugge quella di Urbnisi; inoltre, sembra che il vescovo di Rustavi «[...] abbia sostituito un vescovo precedente, ostile a Vaxt'ang [...]»[88]. Infine, bisogna notare che gli storiografi menzionati da Lominaʒe per principio elencano solo i rappresentanti dei due poteri del Paese, rispettivamente civile ed ecclesiastico, e quindi tralasciano eventuali altri vescovi, così come i singoli governatori. Ciò fa pensare che Ǯuanšer abbia elencato non tutte le eparchie della Kartli, bensì solo quelle soggette a cambiamenti: create *ex novo* o rette dai vescovi fedeli a Vaxt'ang che avrebbero soppiantato i sostenitori di Michele; sicché a metà del V secolo nella Kartli dovevano funzionare 21 eparchie[89]. La prassi della *Vita della Kartli* di qualificare i capi della Chiesa di Kartli "vescovi" prima dell'introduzione del katholikosato, invece, è analoga a quella delle fonti bizantine, in cui gli arcivescovi spesso vengono chiamati semplicemente vescovi[90]. Diversamente, sarebbe

[86] Lominaʒe, *Sakartvelos sap'at'riarko* cit., pp. 59-60, 62. Il riferimento è a *Ʒeglebi*, 1, pp. 91-92; *Kartlis cxovreba*, 1, pp. 105, 131, 142, 147.

[87] T. P'ap'uašvili, *Heretis ist'oriis sak'itxebi: nark'vevebi socialur-ek'onomik'uri da p'olit'ik'uri ist'oriidan (uʒvelesi droidan XII s. I meotxedamde)* [*Questioni di storia della Hereti: saggi di storia socioeconomica e politica (dall'antichità fino al primo quarto del XII sec.)*], Tbilisi 1970, p. 143.

[88] *Nark'vevebi*, 2, p. 98; Ǯanašia, *Nark'vevebi*, pp. 45-46.

[89] Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 1, pp. 339-40; Lortkipaniʒe, *Kartli* cit., pp. 67, 72-74; B. Mč'edlišvili, *Gorgasalis repormis šesaxeb* [*A proposito della riforma di Vaxt'ang Gorgasali*], in *Mnatobi* [*Astro*] 62 (1986) 11, p. 167; Mamulia, *Ek'lesia*, pp. 25-26; Goilaʒe, *Vaxt'ang Gorgasali*, pp. 195-96; Idem, *Sataveebtan*, pp. 148-49.

[90] Goilaʒe, *Sataveebtan*, pp. 149-50.

difficile immaginare come un solo vescovo ordinasse i sacerdoti per l'intera eparchia di Kartli.

Status internazionale del capo della Chiesa di Kartli

Un altro punto da chiarire è se la riforma abbia emancipato o meno il vescovo di Mcxeta dalla sede ecclesiastica metropolitana, dalla quale originariamente dipendeva. La controversia verte sul significato di un dato: il 9 gennaio 469, all'indomani del primo castigo di Šušanik', è attestata la presenza di più vescovi, uno dei quali, Samoel, immediatamente prima della morte di Šušanik', avvenuta il 17 ottobre 475, è già *tavi igi ep'isk'op'ostaj* "capo dei vescovi"[91], ossia *arcivescovo*.

Per coloro che ravvisano nella riforma di Vaxt'ang la genesi dell'autocefalia della Chiesa di Mcxeta, questa carica sarebbe distinta dal grado di *katholikos*[92]. Ad esempio, per Niko Marr, l'elezione di un *katholikos* «in Oriente equivaleva all'autocefalia, secondo le norme della Chiesa antica orientale, al di fuori dell'impero romano e del suo influsso»[93]. Pur senza discutere sul rapporto tra i titoli "arcivescovo" e "*katholikos*", è dello stesso avviso anche Lortkipaniʒe[94]. Secondo Žordania, il *katholikos* di Kartli ancora «[...] non era del tutto autonomo dal patriarca di Antiochia, [... da cui dipendeva in maniera significativa] non solo l'ordinazione ma anche la scelta del *katholikos* [...]». Una visione simile espone K'ak'abaʒe[95].

Per Lominaʒe e Lomouri, la Chiesa di Kartli era priva di autocefalia, ossia del diritto di ordinare e deporre i propri vescovi e solo dati indiretti, gli unici a disposizione, fanno intuire la sua acquisizione in seguito alla riforma di Vaxt'ang. I dati richiamati sono due. Il primo si trova nel sogno di Vaxt'ang, in cui P'et're ottiene la corona di luce, identica a quella del patriarca di Costantinopoli (*sic!*)[96] — metafora della parità tra loro in quanto capi della Chiesa — e la riceve dalle mani di Vaxt'ang, allusione alla dipendenza del potere del *katholikos* dal re; dipendenza confermata sia

[91] *ʒeglebi*, 1, rispettivamente p. 18 e p. 27. Il termine ripete *ad litteram* il titolo siriaco *rēšā d-'apīsqōpē*, passato in armeno come *episkoposapet*.

[92] (N. Marr, *Istoričeskij očerk gruzinskoj cerkvi s drevnejšich vremen* [*Profilo storico della Chiesa di Georgia dai tempi antichi*]), in *Žurnaly i protokoly zasedanij vysočajše učreždennago Predsobornago prisutstvija* [*Diari e atti delle sedute del Comitato presso il Sinodo, dall'alto istituito*], 3, Sankt-Peterburg 1907, pp. 129, 142 (ž. 5 / 01.12.1906); Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 1, pp. 337, 383, 385; Tarchnišvili, *Entstehung*, pp. 111-18; K'ak'abaʒe, *Vaxt'ang Gorgasali* cit., pp. 30, 46; Goilaʒe, *Sataveebtan*, pp. 180-81. Cfr. Lominaʒe, *Sakartvelos sap'at'riarko* cit., pp. 31, 63, 71, 74.

[93] Marr, *Istoričeskij očerk* cit., p. 142. Cfr. Van Esbroeck, *Vakhtang Gorgasali*, p. 13.

[94] Lortkipaniʒe, *Kartli* cit., pp. 67, 73.

[95] Žordania, *Kratkija istoričeskija svedenija* cit., p. 3; K'ak'abaʒe, *Xana*, p. 327.

[96] Lominaʒe, *Sakartvelos sap'at'riarko* cit., p. 72. In realtà, *Kartlis cxovreba*, 1, p. 167 parla di san Gregorio.

dalla partecipazione dell'imperatore alla vicenda, come segno dell'influsso del potere laico sulla Chiesa, sia dall'intera politica interna di Vaxt'ang orientata a rafforzare il potere centrale. Nel contempo, P'et're pone una corona di minore valore sulla testa di Samoel, come segno del potere del capo della Chiesa di Kartli di nominare i propri vescovi[97]. L'altro dato è insito nel sistema amministrativo introdotto, ossia nel numero delle eparchie create: secondo il 12° canone del *Codex Canonum Ecclesiæ Africanæ*, sancito dal XVII sinodo di Cartagine (25.05.419), solo un sinodo formato da dodici vescovi era canonicamente qualificato per giudicare, deporre o ordinare i vescovi[98]. Con ciò la Chiesa di Kartli divenne autosufficiente e il suo *katholikos* «dal punto di vista del potere, [...] veniva considerato pari ai patriarchi operanti nell'impero bizantino»[99]. Pure per Goilaʒe, l'istituzione del katholikosato rese autocefala la Chiesa di Kartli[100].

In ultimo, anche Mamulia ravvisa nella riforma di Vaxt'ang l'autocefalia ottenuta nel pieno rispetto dei canoni ecclesiastici, ma cade in contraddizione perché accoglie la tesi di Toumanoff — sulla quale mi soffermerò in seguito —, secondo cui, concedendo la cheirotonia del capo della Chiesa di Kartli al vescovo antiocheno, lo si compensava della perdita della Chiesa siro-orientale[101]. Toumanoff la sostenne, perché ipotizzava una qualche subordinazione della Chiesa di Kartli alla sede di Antiochia continuata anche dopo la riforma, ma poiché Mamulia considera canonicamente perfetta l'autocefalia ottenuta, allora anziché esser compensata, Antiochia avrebbe subito un'altra perdita, ossia quella di un'altra Chiesa che, a dire dello studioso, «[...] in seguito alla formazione definitiva dei patriarcati al concilio di Calcedonia del 451, [...] formalmente era entrata nella [sua] sfera d'influenza [...]».

Per altri studiosi, invece, i due titoli sarebbero identici, perché *katholikos* sarebbe un termine amministrativo e non gerarchico, in quanto indicherebbe il vescovo, riconosciuto da altri colleghi superiore *amministrativamente*, ma che *gerarchicamente* è sempre un arcivescovo[102]. Di conseguenza, se così fosse stato, la riforma avrebbe mutato solo la struttura interna della

[97] Lominaʒe, *Sakartvelos sap'at'riarko* cit., p. 72; Lomouri, *Urtiertoba*, pp. 55-56.

[98] Rhallis-Potlis, 3, p. 322; Lominaʒe, *Sakartvelos sap'at'riarko* cit., pp. 64, 66; Lomouri, *Urtiertoba*, p. 56.

[99] A dir il vero, Lominaʒe, *Sakartvelos sap'at'riarko* cit., p. 73 cita a conferma fonti più tarde.

[100] E. g. Goilaʒe, *Sataveebtan*, pp. 178-88.

[101] Mamulia, *Ek'lesia*, pp. 72-75, 90.

[102] K'ek'eliʒe, *Et'iudebi*, 4, pp. 335, 341; Idem, *Ierusalimskij kanonar' VII veka* [*Canonario gerosolimitano del VII secolo*], Tbilisi 1912, pp. 247-48; K'ak'abaʒe, *Xana*, pp. 326-27; Bogveraʒe, *Ganvitareba*, pp. 48-50.

Chiesa, ma non avrebbe resa autocefala la Chiesa stessa, al contrario, l'avrebbe in realtà riconosciuta soggetta al patriarcato antiocheno[103].

Toumanoff espone una teoria che si colloca tra le due suddette posizioni. In particolare, egli qualifica sistematicamente con l'aggettivo *katholikal* l'autocefalia acquisita dalla Chiesa di Kartli in seguito alla riforma di Vaxt'ang, precisando anche che si tratta di autocefalia parziale[104]. Così, nelle Chiese soggette alla sede antiochena — in quella siro-persiana e in quella iberica — il titolo di *katholikos* «[...] had at the beginning absolutely no patriarchal connotation which it has since acquired; it implied, on the contrary, a dependence on a patriarchal (exarchal) superior and denoted the position of his official representative in a daughter-Church»: in quella siro-persiana esso avrebbe fatto riferimento ad un «[...] intermediary rank ('grand metropolitan') between the several metropolitans under the Katholikos' own jurisdiction and the super-metropolitan (Patriarch) of Antioch, his superior». Solo dopo la separazione dalla Chiesa bizantina, a partire dal V secolo il capo di questa Chiesa si sarebbe fregiato del titolo di patriarca e d'allora in poi il titolo di *katholikos* avrebbe assunto una «[...] new connotation of a synonym of Patriarch or Primate (super-metropolitan) and its association with the then novel phenomenon of an independent, national Church not in communion with the Church Universal»[105]. Nella seconda metà del V secolo, un'altra Chiesa nel territorio persiano — quella armena — in accordo con la politica sassanide, avrebbe rotto la comunione con la Chiesa bizantina, rendendo il suo capo il secondo primate indipendente in Persia, munito del titolo di *katholikos*. Imitando l'Armenia e la Kartli, anche i capi delle Chiese degli altri Stati caucasici — Albania e Abasgia — avrebbero assunto lo stesso titolo.

Il pensiero dello studioso mi sembra presenti più punti deboli. Primo, è incoerente porre la condizione del passaggio del termine *katholikos* a *synonym of Patriarch* per la Chiesa siro-orientale nella sua separazione dalla Chiesa imperiale — presumibilmente al sinodo di Bet Lāpāṭ —, mentre per la Chiesa di Kartli nell'affrancamento politico dall'impero; ne consegue che la prima sarebbe diventata pienamente autocefala nel 484, mentre la seconda non si sa quando. Secondo, sembrerebbe che il *katholikos* armeno nella seconda metà del V secolo sia diventato pienamente indipendente, ne conseguirebbe che il capo della Chiesa armena anche prima, quando era ancora soggetto ad una sede metropolitana, portasse questo titolo; in realtà, come vedremo, il capo della Chiesa armena nel periodo precedente

103 K'ek'eliʒe, *Et'iudebi*, 4, pp. 336, 357 (cfr. *Ibid.*, pp. 347-49); Bogveraʒe, *Ganvitareba*, pp. 51-52.

104 Toumanoff, *Christian Caucasia*, pp. 169-70. Si veda anche *Ibid.*, p. 169, nota 263.

105 *Ibid.*, rispettivamente p. 146 (si veda anche *Ibid.*, p. 169), pp. 146-47 e p. 147.

non era ancora chiamato *katholikos*. Terzo, se il *katholikos* armeno divenne "independent Christian primate in Iran" nella seconda metà del V secolo, esso sarebbe stato non il secondo bensì il primo primate in Persia, perché il titolo del vescovo di Seleucia-Ctesifonte *katholikos* non avrebbe assunto una "[...] new connotation of a synonym of Patriarch or Primate" se non nel 484. Quarto, è sbagliato chiamare in causa nel contesto e nel periodo in questione la "(Lazica-) Abasgia", perché la prima menzione del *katholikos* di Abcasia (Swmeon) risale all'XI secolo[106] e, inoltre, in questo periodo il termine discusso non alludeva più al capo di una Chiesa indipendente. Quinto, come si vedrà, nella Chiesa siro-orientale e in quelle del Caucaso il titolo ebbe significati ben diversi da quanto ipotizzato dallo studioso.

Altri, ancora, dubitano dell'acquisizione dell'autocefalia, perché la ritengono collegata al titolo non solo di *katholikos*, bensì anche a quello di *patriarca*, sicché il primo capo della Chiesa autocefala di Georgia sarebbe stato il *katholikos*-patriarca Melkisedek' (1010-33)[107]. A tale proposito Aleksiʒe obiettava che le fonti georgiane fino al XII secolo designavano il capo della Chiesa georgiana con il termine *mamamtavari*, corrispondente alla lettera al πατριάρχης greco e all'*hayrapet* armeno, e, per conferma, citava la redazione sinaitica, di recente scoperta, della *Conversione della Kartli* che recita: «iniziarono i *katholikoi* ad essere *mamamtavari* "patriarchi" e a pascere la nazione»[108]. Più che attestazione della qualifica dei capi della Chiesa di Georgia come *mamamtavari*, la citazione mi sembra un tentativo di spiegare ai suoi contemporanei il reale significato nel V secolo del termine *katholikos*, probabilmente non più compreso, ossia la sua identità con il *mamamtavari* "patriarca" del XII secolo. Mi sembra illuminante in tal senso la *varia lectio* del copista della redazione di Č'eliši della stessa *Conversione*, presente nel passo già citato — «[Prima di P'et're...] erano trapassati dieci re e tredici *katholikoi* [*sic!*]. D'allora in poi iniziarono i *katholikoi* ad essere patriarchi» —, perché dimostra che nell'epoca del copista il termine discusso aveva significato indistinto, quasi equivalente di "arcivescovo".

Ora, una valutazione complessiva delle teorie finora esposte mi porta

106 *Biobibliografia di Elene Met'reveli (1917-2003)*, a cura di G. Shurgaia, Roma 2009 (Eurasiatica, 80), pp. 231-32.

107 Per Lominaʒe, *Sakartvelos sap'at'riarko* cit., p. 73, nota 1; si veda anche *Ibid.*, pp. 96-97.

108 Z. Aleksidze, *Four Recensions cit.*, p. 14. Lo studioso non precisa quale dei due testimoni della redazione in questione — *Sin. N. geo. 48* o *Sin. N. geo. 50* — contenga la frase citata. Ma più grave omissione è il fatto che egli non citi il passo in originale del testo inedito, sicché non si riesce a capire se la redazione sinaitica introduca solo una frase in più rispetto alla redazione di Č'eliši della *Conversione* — «D'allora in poi iniziarono i *katholikoi* ad essere patriarchi» —, oppure ponga la questione in termini notevolmente diversi. Da notare inoltre che anche più tardi, nei confronti di patriarchi biblici, il *katholikos* Ant'on I (1720-88) usa il termine georgiano *mamatmtavari*, anziché *p'at'riarki* "patriarca" (*Ʒeglebi*, 6, p. 73).

alle seguenti considerazioni. Prima, l'analisi delle fonti non permette di ritenere l'arcivescovo Samoel, menzionato da Iak'ob Xucesi, necessariamente capo della Chiesa dell'intera Kartli e di identificarlo, come fanno alcuni studiosi, nel secondo *katholikos* di Kartli: egli poteva benissimo essere l'arcivescovo della sola regione di Bassa Kartli[109]. Seconda, se il suddetto Samoel fosse stato *katholikos*, non si capisce perché egli non fosse stato qualificato tale già nel *Martirio di santa Šušanik'* sia da Iak'ob Xucesi stesso — perché tra 476 e 483, quando egli scrisse, la carica era stata già istituita — sia dai copisti posteriori, come accade, ad esempio, nella realtà armena, in cui i capi della Chiesa armena vengono anacronisticamente chiamati *kat'ołikosk'*. L'espressione *tavi igi ep'isk'op'ostaj* "capo dei vescovi", usata da Iak'ob Xucesi nei confronti di Samoel, non scompare dopo l'arrivo di P'et're in Kartli, come era stato ritenuto[110], ma costituisce un caso isolato in tutta l'agiografia georgiana e, come si diceva, essendo un calco dall'armeno che, a sua volta, l'aveva ricalcato dal siriaco, è adoperato da uno scrittore che si muoveva nell'eparchia di Curt'avi, composta da armeni e da georgiani, in cui i pastori conoscevano le lingue e le letterature di entrambi i popoli[111]. Terza, per stabilire se il termine *katholikos* era sufficiente a designare il capo di una Chiesa autocefala, occorre, anzitutto, chiarirne il significato preciso.

c) Data

Come già visto, solo due fonti tramandano dirette indicazioni cronologiche degli avvenimenti.

La prima è la *Conversione della Kartli*, le cui due redazioni datano l'istituzione del katholikosato all'anno 170° dalla cristianizzazione ufficiale della Kartli. In conformità a questa indicazione, poiché A. Natroev[112] aveva "dimostrato a fondo" che i prelati giunti da Bisanzio avevano celebrato il battesimo della Kartli nel 326, Sergi Gorgaʒe considerò plausibile far risalire l'istituzione del katholikosato al 494/95[113]. Eppure la data esatta della conversione del Paese è tutt'altro che "dimostrata a fondo" — si sa con sicurezza solo che è precedente al 337 — e, inoltre, è tramandata *vario modo* nella stessa *Conversione*. Il seguente schema, riassuntivo di una dettagliata analisi delle fonti, credo renda a sufficienza l'idea della complessità della datazione fornita dalla *Conversione della Kartli* e della problematicità di datare l'istituzione del katholikosato in conformità ad essa.

SCHEMA
Datazioni dedotte dalla *Conversione della Kartli*

D a t a z i o n i		F o n t i
Conversione della Kartli	Istituzione del katholikosato	
351 o 363/328	521 o 533/498	*Vita di Nino* (red. di Č'eliši) — narrazione di Salome Užarmeli
354/321	524/491	*Vita di Nino* (red. di Šat'berdi) — narrazione di Salome Užarmeli
364/331	534/501	*Cronaca* (red. di Šat'berdi)
365	535	*Vita di Nino* (red. di Šat'berdi) — narrazione di Sidonia
365/332	535/502	*Cronaca* (red. di Č'eliši); *Vita di Nino* (red. di Č'eliši) — narrazione di Sidonia

La seconda fonte è costituita dalla *Descrizione* di Vaxušt'i Bat'onišvili che registra la data diretta del conflitto: *anno Domini* 472 e secondo l'indizione georgiana il 224°, equivalente al 472° anno dionisiano. L'arrivo del *katholikos* e dei vescovi è datata all'anno seguente: *anno Domini* 473 e al 225° dell'indizione georgiana, cioè, al 473. Dalle sue fonti che ci sono ignote va comunque esclusa la *Conversione*[114].

Poiché si ignorano le fonti delle cronologie tradizionali, nelle loro datazioni gli studiosi si sono serviti di dati secondari. Il primo fu P'lat'on Ioseliani che collocò l'ordinazione di P'et're nel regno del patriarca di Costantinopoli Gennadio I (458-71) e richiamò l'attenzione sul commento di Teodoro Balsamone del 2° canone (COD 31_{17}-32_{13}) del II concilio ecumenico (Costantinopoli, 381), secondo cui un sinodo antiocheno, presieduto dal patriarca Pietro, avrebbe sancito l'autocefalia della Chiesa di Kartli, fino ad *allora* soggetta al patriarcato antiocheno: «Τὸν δὲ Ἰβηρίας ἐτίμησε διάγνωσις τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ συνόδου. Λέγεται γὰρ ὅτι ἐπὶ τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγιωτάτου πατριάρχου θεουπόλεως μεγάλης Ἀντιοχείας, κυροῦ Πέτρου γέγονεν

[109] Cfr. Ʒanašia, Šušanik'is c'ameba, pp. 313-14.

[110] Goilaʒe, *Sataveebtan*, pp. 180-81.

[111] *Ep'ist'oleta c'igni* [=] *Liber epistolarum*, somxuri t'ekst'i kartuli targmanit, gamok'vlevita da k'oment'arebit gamosca Z. Aleksiʒem [=] textum armeniacum cum versione georgica edidit et disputatione commentariisque instruxit Z. Aleksidze, Tbilisi 1968, pp. 050-51; G. Shurgaia, *La Chiesa ortodossa di Georgia. Dimensioni storico-culturali*, in *Attualità dell'Antico*, 6, a cura di M. G. Vacchina, Aosta 2005, p. 149.

[112] A. Natroev, *Mcchet i ego sobor Svèti-Cchoveli* (*istoriko-archeologičeskoe opisanie*) [*Mcxeta e la sua cattedrale Svet'icxoveli* (*Descrizione storico-archeologica*)], T'pilisi 1900, pp. 158-62.

[113] S. Gorgaʒe, *K voprosu ob avtokefalii gruzinskoj cerkvi* (*istoriko-kanoničeskaja spravka*) [*Per l'autocefalia della Chiesa di Georgia* (*nota storico-canonica*)], in *Kavkazskij kraj* [*La terra del Caucaso*], n. 4/4 (10 aprile 1905), pp. 9 (nota 1)-10; Idem, *C'erilebi*, pp. 73, 76.

[114] Si veda in proposito Ʒavaxišvili, *Txzulebani*, 1, p. 384.

οἰκονομίᾳ συνοδικῇ, ἐλευθέραν εἶναι, καὶ αὐτοκέφαλον, τὴν ἐκκλησίαν τῆς Ἰβηρίας, ὑποκειμένην τότε τῷ πατριάρχῃ Ἀντιοχείας»[115]. Ulteriori conseguenze da questo passo di Balsamone furono tratte da Marie-Félicité Brosset che, identificando il prelato menzionato in Pietro Fullone, congetturò l'ottenimento dell'autocefalia della Chiesa di Georgia nel 475[116]. In base a questa identificazione, Michail Sabinin datò l'avvenimento al 488 durante il regno dell'imperatore Leone I e del patriarca di Costantinopoli Gennadio (*sic!*), Davit Bakraʒe al 487 durante il terzo regno di Pietro Fullone, Žordania all'incirca al 488 sotto il patriarca Palladio (490-98) e Michele Tamarati al 471[117].

Come si vedrà, Pietro Fullone ebbe un ruolo importante nella vicenda, ma ciò non si evince dalla notizia di Balsamone, che, secondo me, mai avrebbe qualificato "ἁγιώτατος πατριάρχης" Pietro Fullone, colpito dall'anatema della Chiesa di Roma il 28 luglio 484[118], per cui al mattutino di ogni

[115] Balsamonis *Opera*, 1, col. 320; P. Ioseliani, *Kratkaja istorija gruzinskoj cerkvi* [*Breve storia della Chiesa di Georgia*], 2. ed., Sankt-Peterburg 1843, p. 35. È inconsistente l'affermazione di Goilaʒe, *Sataveebtan*, p. 138, secondo la quale la frase «Λέγεται [...] τῷ πατριάρχῃ Ἀντιοχείας» sarebbe presente solo nella versione latina dell'opera citata. Nondimeno, il testo latino enfatizza, introducendo due avversative, la novità della situazione rispetto alla precedente sottomissione ad Antiochia, perché recita: «Iberiæ autem episcopum honoravit Antiochenæ synodi dijudicatio. Dicitur enim quod tempore sanctissimi patriarchæ divinæ civitatis magnæ Antiochiæ, domini Petri, fuit synodica ordinatio, qua statutum est liberam esse ac principalem, et per se caput, ecclesiam Iberiæ, sed tamen tunc Antiocheno patriarchæ subjectam» (Balsamonis *Opera*, 1, col. 319). L'interpretazione di Brosset del passo di Balsamone (*Histoire de la Géorgie*, 1, p. 192, nota 2), forse basata sul testo latino, secondo cui la Chiesa di Kartli sarebbe stata «[...] libre et autocéphale, mais placée sous le patriarche d'Antioche», ha convinto la storiografia successiva che la Chiesa di Kartli, pur autocefala, sarebbe rimasta a titolo imprecisato sottomessa al patriarcato di Antiochia.

[116] *Histoire de la Géorgie*, 1, pp. 192-93, nota 2; M.-F. Brosset, *Sakartvelos ist'oria* [*Storia della Georgia*], 1, Mepeta da mtavarta genealogiita da xronologiit [con genealogia e cronografia dei re e dei principi], T'pilisi 1895, p. 78.

[117] G. Sabinin, *Istorija gruzinskoj cerkvi do konca VI veka* [*Storia della Chiesa georgiana fino al VI secolo*], S.-Peterburg 1877, pp. 90, 92-93; D. Bakraʒe, *Ist'oria Sakartvelosi* (*uʒvelesis drodam me-X sauk'. dasasrulamde*) [*Storia della Georgia* (*dai tempi antichi fino alla fine del X secolo*)], T'pilisi 1889, p. 169; Žordania, *Kratkija istoričeskija svedenija* cit., pp. 3-4; M. Tamarati, *L'Église géorgienne, des origines jusqu'à nos jours*, Rome 1910, p. 205.

[118] *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, edidit Ph. Jaffé editionem secundam correctam et auctam, auspiciis G. Wattenbach, curaverunt S. Loewenfeld, F. Kaltenbrunner, P. Ewald, 1 (a s. Petro ad a. MCXLIII), Lipsiae 1885, p. 81 (n. 599). Cfr. Victor Tunnunensis, *Chronicon*, 59, in Idem, *Chronicon* cum *Consularibus Caesaraugustanis* et Iohannis Biclarensis *Chronicon*, edidit C. C. de Hartmann, commentaria historica ad *Consularia Caesaraugustana* et ad Iohannis Biclarensis *Chronicon* edidit R. Collins, Turnhout 2001 (CCL 171A), p. 19, smentito da *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia* cit., p. 82; Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Sabae*, 32, in E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939 (TU, 49:2), p. 118; Theodorus Anagnostes, *Hist. trip.*, *Ep.* 431, in Idem, *Kirchengeschichte*, herausgegeben von G. Ch. Hansen, Berlin 1971 (GCS [54]), p. 119); Theophanes, *Chron.*, p. 131/a. 5978; Georgius Cedrenus, *Hist. comp.*, 1, p. 619.

prima domenica di Quaresima, festa dell'ortodossia, recitava: «Ἀνάθεμα γ'· Πέτρῳ, τῷ Κναφεῖ καὶ παράφρονι, τῷ λέγοντι· Ἅγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς»[119]. Pertanto concordo con coloro che ravvisano nel "κύρις Πέτρος" Pietro III, patriarca ortodosso di Antiochia da giugno 1052 ad agosto 1056[120]. L'unico argomento proposto da Goilaʒe, che peraltro non si pone il problema dell'anatema, contro questa identificazione è che sia il successore di Pietro, Teodosio III (1057-59), sia Giorgi Mtac'mideli (1009-65) che davanti a lui difese l'autocefalia della Chiesa di Georgia ignorano una decisione di Pietro III in tal senso[121]. A mio avviso, a prescindere da legittimi dubbi sull'autenticità della notizia di Balsamone[122], si tratta di un argomento inconsistente, perché non tiene conto del contesto della polemica: essa mirava a demolire l'apostolicità — *condicio sine qua non* — dell'autocefalia della Chiesa di Georgia e il merito di Giorgi Mtac'mideli fu averne trovato testimonianze incontestabili nelle fonti greche, il che spostò evidentemente in secondo piano la delibera del sinodo antiocheno. Va poi da sé che a Teodosio III non sarebbe convenuto, di certo, fare riferimento all'autocefalia sancita dal suo predecessore.

È parimenti fuorviante la datazione di Mose Ǯanašvili che, identificando Vaxt'ang Gorgasali con Gurgen, re di Kartli — o, quanto meno, principe dei tre principati a sud-ovest della Kartli — nel secondo decennio del VI secolo, e collocando la guerra di Vaxt'ang contro i romani nel 502-04, fissa

[119] Τριῴδιον κατανυκτικόν, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνηκοῦσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης τεσσαρακοστῆς, Romæ 1879, p. 245; cfr. Τριῴδιον..., [curante P. Vitali], Roma 1738, pp. 166-67.

[120] K. Cincaʒe, *Avtokefalija cerkvi gruzinskoj* (*istoričeskij očerk IV-XI v.*) [*L'autocefalia della Chiesa di Georgia* (*saggio storico, IV-XI sec.*)], Tbilisi 1905, pp. 16, 30-31; Gorgaʒe, *C'erilebi*, pp. 76-77; Idem, *Avtokefal'nost' gruzinskoj cerki* (*Otvet na stat'ju archimandrita Nikandra* Ob avtokefal'nosti gruzinskoj cerki) [*L'autocefalia della Chiesa di Georgia* (*Replica all'articolo dell'archimandrita Nikandr* Sull'autocefalia della Chiesa di Georgia)], in *Pribavlenie k Duchovnomu vestniku gruzinskogo èkzarchata* [*Supplemento al Messaggero spirituale dell'esarcato di Georgia*], n. 21-22 / 15 novembre 1905, pp. 41-42, 44; Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 1, p. 384; Lominaʒe, *Sakartvelos sap'at'riarko* cit., pp. 91, 94; *Georgik'a, bizant'ieli mc'erlebis cnobebi Sakartvelos šesaxeb* [=] *Georgica, Scriptorum byzantinorum excerpta ad Georgiam pertinentia*, 8, t'ekst'ebi kartuli targmaniturt gamosca da ganmart'ebebi daurto S. Q'auxčišvilma [testi editi con traduzione georgiana e commento da S. Q'auxčišvili], Tbilisi 1970, p. 19.

[121] Goilaʒe, *Sataveebtan*, pp. 152-53, 160, 178. Cfr. Tarchnišvili, *Entstehung*, p. 122 che Mamulia, *Ek'lesia*, pp. 85, 89 sposa in pieno, tuttavia, cade in una leggera contraddizione, perché in *Ibid.*, pp. 86-87 afferma che Balsamone poteva aver sbagliato il nome del patriarca antiocheno, poiché lo stesso Pietro III in una lettera indirizzata a Domenico, patriarca di Grado, nel giugno 1054 non indica la Chiesa di Kartli tra le Chiese sotto la propria giurisdizione (PG 120, coll. 760-61). Inoltre, tale argomentazione non è molto solida, perché in quel passo della lettera Pietro III cita, a titolo di esempio, Corasan e poi si limita ad alludere alle restanti province orientali, "αἱ λοιπαὶ τῆς ἄλλης Ἀνατολῆς ἐπαρχίαι".

[122] Rimando a Mamulia, *Ek'lesia*, pp. 88-89.

il ritorno del re in patria e l'istituzione del katholikosato al 512[123], anno in cui lo sappiamo sicuramente morto. Per Niko Marr la Chiesa di Kartli era autocefala alla fine del VI secolo, mentre Melikset-Bek, pur non essendosi mai occupato della questione, collocava l'episcopato di Michele nel 449-72[124], da cui si deduce che il katholikosato sarebbe stato istituito nel 472.

Altre datazioni scaturiscono dalle motivazioni ipotizzate alla base del conflitto e dalle sue conseguenze ecclesiologico-giuridiche. Ad esempio, Ǯavaxišvili ritiene imprecisa la notizia di Ǯuanšer, secondo cui tutto sarebbe avvenuto nell'anno in cui Vaxt'ang tornava dalla Persia — ossia nel 466-67 —, perché a capo della Chiesa di Kartli, come già detto, ancora nel 472 (*lege* 475) Iak'ob Xucesi conosce un *arcivescovo*, mentre gli atti del sinodo di Duin del 506 già menzionano un *katholikos*, la cui istituzione «[...] poteva solo [...] precedere la rivolta di Vaxt'ang contro la Persia [...]»[125]. Dunque per coloro che distinguono il titolo di *arcivescovo* da quello di *katholikos*, ciò sarebbe avvenuto tra 472 (*lege* 475) e 484 (*lege* 482[126]): per Ǯavaxišvili tra 472 e 502 o, più precisamente, tra 472 (*lege* 475) e 484 (*lege* 482); per Tarchnišvili e Aleksiʒe egualmente tra 472 e 484; per K'ak'abaʒe nel 474-75 e in accordo con il patriarca di Costantinopoli; per Lortkipaniʒe tra 472 e 482; per Lomouri genericamente negli anni Settanta-Ottanta del V secolo[127].

Pur distinguendo i due titoli, altri studiosi posticipano ancora la data discussa. Ad esempio, come già detto, Toumanoff ritiene la riforma attuabile solo dopo la pace che lo scià Valāš concluse con il Caucaso nel 485, quando la sede antiochena era retta da Pietro Fullone. Concedendo la giurisdizione sulla Kartli, l'amico Zenone lo avrebbe compensato della perdita della Chiesa siro-orientale, definitivamente nestorianizzata nel 486, proprio in seguito alla politica filo monofisita dell'imperatore; ciò porta il *terminus a quo* della riforma al 486, mentre il *terminus ad quem* alla morte di Fullone, avvenuta, secondo lo studioso, nel 488[128].

A questa cronologia è connessa una teoria — originale ma difficile da

[123] M. Ǯanašvili, *Sakartvelos ist'oria* [*Storia della Georgia*], 1, T'pilisi 1906, pp. 216, 209.

[124] Rispettivamente Marr, *Istoričeskij očerk* cit., pp. 129, 142 e Melikset-Bek, *Gruzinskij izvod skazanija* cit., pp. 97, 100.

[125] Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 1, p. 385.

[126] Secondo Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 1, p. 281, nota 1, Vaxt'ang aprì le ostilità contro la Persia nel 483, mentre ciò avvenne nel 482; si veda *supra*, nota 55.

[127] Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 1, p. 385; Tarchnišvili, *Entstehung*, p. 116; Aleksiʒe, *K'onplikt'is gamo*, p. 106; K'ak'abaʒe, *Xana*, p. 326 (cfr. Idem, *Ʒiebani kartvelta IV-VII sauk'unis ist'oriis šesaxeb* [*Ricerche sulla storia dei georgiani nel IV-VII secolo*], in *Saist'orio k'rebuli* [=] *Recueil historique*, 2, T'pilisi 1928, p. 20); Lortkipaniʒe, *Kartli* cit., p. 67 (cfr. *Ibid*., p. 70); Lomouri, *Urtiertoba*, p. 59.

[128] Toumanoff, *Christian Caucasia*, pp. 169, 171-72. Cfr. Theophanes, *Chron*., p. 135/a. 5983; Georgius Cedrenus, *Hist. comp*., 1, p. 618; *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzan-*

provare — sull'identità dei personaggi chiave della vicenda. Avendo trovato Toumanoff nelle fonti sempre citati insieme P'et're e Samoel che è vescovo di Mcxeta, sede del *katholikos*, ipotizzò che, partendo dal nome dell'ordinante Pietro Fullone, le fonti avessero creato un omonimo personaggio fittizio, mentre il primo reale *katholikos* di Kartli sarebbe stato Samoel. Lo studioso lo identifica sia con il "capo dei vescovi" Samoel, menzionato da Iak'ob Xucesi, sia con il *katholikos* di Kartli Gabriel, partecipante al sinodo di Duin del 506, come ricordato nella seconda epistola del *katholikos* K'irion I al *katholikos* armeno Abraham I Ałbat'anec'i: poiché la lista dei gerarchi ecclesiastici georgiani è persa nell'originale armeno e nella rispettiva traduzione molti nomi sono citati erroneamente, il nome Samoel sarebbe mutato in Gabriel[129].

Insieme a vari altri aspetti della teoria di Toumanoff sull'epoca di Vaxt'ang Gorgasali, giustamente rifiutati dalla storiografia georgiana[130], Mamulia critica anche questa identificazione, ma accoglie in sostanza la sua cronologia. In particolare, similmente a Josef Marquart, egli ravvisa in Samoel, menzionato da Ǯuanšer, il vescovo del dominio reale: stando all'ipotesi di Ǯavaxišvili sul significato dell'espressione *k'aris ep'isk'op'osi* "vescovo della corte"[131], Samoel sarebbe stato vescovo del dominio della dinastia reale di Kartli, situato a Muxrani, nei pressi di Mcxeta[132]. I vescovi della corte sarebbero di regola, per lo studioso, i futuri capi designati della Chiesa di Kartli; e ciò in base all'identificazione di Samoel "di" Iak'ob Xucesi con Samuēl menzionato ben due volte da Koriwn, discepolo di Maštocʻ (ca. 361-440): Samoel, divenuto arcivescovo di Kartli tra 469 e 475, sarebbe stato preceduto da Iovel[133] e gli sarebbe succeduto Michele. Vaxt'ang lo avrebbe fatto nominare, perseguendo una politica filobizantina, conseguente all'indebolimento della Persia, il cui scià Pērōz fu riscattato dalla

tine and Near Eastern History A.D. 284-813, Translated with introduction and commentary by C. Mango and R. Scott, with the assistance of G. Greatrex, Oxford 1997, p. 209, nota 1 al 489.

[129] Toumanoff, *Christian Caucasia*, pp. 170-71. È approssimativa l'affermazione (*Ibid*., p. 170, nota 266), secondo cui nel *Martirio di santa Šušanik'* sarebbe stato nominato il primo *katholikos*, perché né Samoel vi è fregiato di tale titolo né è appurata la sua identità con il Samoel menzionato da Ǯuanšer.

[130] Si vedano *Nark'vevebi*, 2, p. 106; Ǯanašia, *Nark'vevebi*, p. 54; Bogveraʒe, *Ganvitareba*, pp. 57-58.

[131] Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 6, p. 131. G. Mamulia, *P'at'ronq'moba* [*Istituzione di* P'at'ronq'moba], Tbilisi 1987, p. 183.

[132] J. Marquart, *Die Bekehrung Iberiens und die beiden ältesten Dokumente der iberischen Kirche*, in *Caucasica* 7 (1931), p. 142; Mamulia, *Ek'lesia*, p. 31. Se Idem, *Ek'lesia*, p. 98 avesse consultato Lominaʒe, *Sakartvelos sap'at'riarko* cit., pp. 79-80, credo, avrebbe compreso correttamente la mansione spettata a Samoel dopo la riforma di Vaxt'ang.

[133] Koriwn, *Vark' Maštocʻi* [=] *Žitie Maštoca* [=] *The Life of Mashtots*, Erevan 1981, pp. 112/209/285 (cap. 15), 122/213/290 (cap. 18); Mamulia, *Ek'lesia*, pp. 20, 32, 22.

prigionia degli unni eftaliti grazie all'imperatore Zenone nel 476[134]. Ne consegue che il conflitto sarebbe avvenuto ancora dopo, il che rende anacronistica la notizia di Ǯuanšer che lo colloca subito dopo il ritorno del re dalla Persia[135]. Successivamente, lo studioso intravede un altro periodo favorevole per riallacciare i rapporti con l'impero bizantino in quello inaugurato con la morte di Pērōz, quando, nel 485 il successivo scià Valāš permise a Vaxt'ang di tornare in Kartli dalla Georgia occidentale, dove aveva riparato dopo la sconfitta della rivolta pancaucasica nel 482-84. Di conseguenza, la riforma sarebbe stata messa in atto all'incirca nel 486-87[136].

Goilaʒe propone un diverso punto di vista. Datando il ritorno di Vaxt'ang dalla Persia con la conseguente "cacciata di Michele" al 468[137] e ravvisando nell'arcivescovo Samoel, menzionato da Iak'ob Xucesi per il 17 ottobre 475, capo della Chiesa di Kartli, esclude la realizzazione della riforma prima di questa data[138]. Dando poi per scontato il diofisismo (*lege* fedeltà alla dottrina cristologica calcedoniana) della Kartli nel periodo — che, notiamo per inciso, egli non definisce — in cui i futuri alti prelati di Kartli sarebbero arrivati ad Antiochia e ricordando gli avvicendamenti di arcivescovi pro- e anticalcedoniani alla sede antiochena dal 469 al 485, ammette la cheirotonia di P'et're e di altri vescovi solo dopo la pace raggiunta ad Antiochia nel 482 (*sic!*) e, per dar credito alle "fonti antiche georgiane", conclude che, "dopo qualche anno", un sinodo antiocheno, presieduto da Pietro Fullone,

[134] Mamulia, *Ek'lesia*, pp. 23-24 ricava la data da Ed. Drouin, *Mémoire sur les Huns Ephthalites dans leurs rapports avec les rois perses Sassanides*, in *Mus* 14 (1895), p. 235 che, a sua volta, lo afferma richiamando "Josué le stylite, trad. P. Martin 1878, p. xvi", secondo cui ciò sarebbe avvenuto nel secondo anno del regno di Zenone, a partire, evidentemente, dalla sua prima intronizzazione nel 474. Mi è stata irragiungibile l'edizione indicata, mentre in *The Chronicle of Joshua the Stylite*, composed in Syriac a. D. 507, with a translation into English and notes by W. Wright, Cambridge 1882, pp. 8/10 (§ 10) non si trova alcun elemento a conferma di tale datazione. Cfr. Theophanes, *Chron.*, pp. 122-23/a. 5968.

[135] Mamulia, *Ek'lesia*, p. 24.

[136] Mamulia, *Ek'lesia*, pp. 33, 72-73, 90; cfr. *Ibid.*, p. 33, nota 18; si veda anche *K'larǯuli mravaltavi* cit., p. 190.

[137] Goilaʒe, *Sataveebtan*, pp. 180-82 lo sostiene in base alla partenza di Varsken, *p'it'iaxs* di Kartli, alla volta della corte di Pērōz nel 467, legata al ritorno di Vaxt'ang in Kartli (sulla questione rinvio a Bogveraʒe, *Ganvitareba*, pp. 41-43), ma proprio questo legame conferma l'ipotesi di A. Bogveraʒe, *P'risk'e P'anionelis erti cnobis šesaxeb* [*A proposito di una notizia di Prisco di Panium*], in *Ivane Ǯavaxišvilis dabadebis 100 c'listavisadmi miʒγvnili saiubileo k'rebuli* [*Miscellanea per il centenario di Ivane Ǯavaxišvili*], Tbilisi 1976, p. 196; Idem, *Ganvitareba*, pp. 39-41 sul ritorno di Vaxt'ang nel 466 in Kartli.

[138] Goilaʒe, *Sataveebtan*, p. 182. Ritenendo impossibile identificare Samoel nell'omonimo personaggio di Ǯuanšer (*Ibid.*, pp. 150-51, 182), lo studioso afferma: «Visto che P'et're tardava ad arrivare da Bisanzio, Vaxt'ang probabilmente fu costretto a nominare a capo della Chiesa di Kartli ancora una volta un vescovo locale» (*Ibid.*, p. 182). Per dimostrare l'inconsistenza dell'assunto appena citato, ritengo sufficiente chiedersi come avrebbe fatto il re a nominare il capo della Chiesa ancora soggetta ad un metropolita bizantino?

avrebbe conferito l'autocefalia alla Chiesa di Kartli nel 487-88[139]. Lo studioso non si chiede come i capi della Chiesa, a suo dire, diofisita avrebbero accettato di ricevere l'ordinazione per mano non di un sostenitore qualunque dell'*Henoticon*, ma di un nemico acerrimo del IV concilio ecumenico che, reinsediato per l'ennesima volta sul seggio episcopale, aveva rinnovato la sua battaglia, «[...] chassant, proscrivant, massacrant ceux qui refusaient de communiquer avec lui»[140]. Inoltre, posticipando così tanto l'ordinazione in questione, lo studioso è costretto ad ipotizzare un altro capo della Chiesa, "sempre con il titolo di arcivescovo" tra Michele e P'et're: il Samoel, menzionato da Iak'ob Xucesi, il cui nome sarebbe stato omesso nella trasmissione testuale o per motivi non meglio identificati dallo stesso Ǯuanšer o dai suoi successivi redattori; ciò avrebbe spiegato perché la *Conversione della Kartli* e l'opera di Ǯuanšer conoscono tredici arcivescovi in Kartli prima di P'et're[141]. In una nota aggiunta all'ultimo momento, lo studioso ricorda che il rinvio potrebbe esser stato causato dalla rivolta antipersiana di Vaxt'ang nel 482-84[142], ma, pur ammettendo che dopo la rivolta il re sarebbe stato in grado di realizzare la sua riforma ecclesiastica, anche in tal caso dobbiamo congetturare un ulteriore rinvio della riforma di 3-4 anni.

Sempre sulla stessa linea, Ǯapariʒe data l'istituzione del katholikosato agli anni Settanta del V secolo, supponendo con ciò la sottomissione della Chiesa allo Stato[143]. Senza voler entrare nello specifico delle sue argomentazioni, faccio notare che esse sono basate su una serie di ipotesi, basate a loro volta su altre ipotesi.

In ultimo, van Esbroeck distinse la riforma di Vaxt'ang dal "début de

[139] Goilaʒe, *Mikaeli*, pp. 175-76; Idem, *Sataveebtan*, pp. 182-85; si veda anche Goilaʒe, *Vaxt'ang Gorgasali*, p. 195. Già Ǯapariʒe, *Ist'oria* cit., pp. 277-79 si chiedeva in proposito, con cautela, come mai nella seconda metà del V secolo la Kartli fosse calcedoniana, quando la stessa Costantinopoli non lo era. Quanto invece alla presunta pace ad Antiochia sotto i vescovi Calandione e Pietro Fullone è sufficiente consultare Lebeau, *Histoire du bas-empire*, 7, pp. 126-27.

[140] Affermando ciò, Lebeau, *Histoire du bas-empire*, 7, p. 127 si ispira evidentemente ad Alexander monachus, *Laudatio Barnabae*, 675-77, in *Hagiographica Cypria, Sancti Barnabae laudatio auctore Alexandro Monacho et Sanctorum Bartholomaei et Barnabae vita e menologio imperiali deprompta* editae curante P. van Deun, *Vita sancti Auxibii* edita curante J. Noret, Turnhout-Leuven 1993 (CCG 26), p. 112. Cfr. Ps.-Zacharias, *Hist. eccl.*, 5:10 (ed. Brooks, 1, pp. 233-35/161-62).

[141] Goilaʒe, *Sataveebtan*, pp. 151-52. In realtà, come già visto, secondo la *Conversione*, prima dell'istituzione del katholikosato in Kartli erano trapassati tredici arcivescovi, mentre l'esame dell'opera di Ǯuanšer rileva solo dodici nomi. Notiamo che già Tarchnišvili, *Entstehung*, p. 112 era giunto alla stessa conclusione, restituendo il seguente ordine degli ultimi tre arcivescovi di Kartli: Iovel, Samoel, Michele.

[142] Goilaʒe, *Sataveebtan*, p. 185.

[143] Ǯapariʒe, *Ist'oria* cit., p. 218.

l'utilisation du titre" di *katholikos*[144]. Per datare la prima riprese le conclusioni di Mamulia, secondo cui Vaxt'ang si sarebbe ritirato in Egrisi tra il 482 e il 484[145]. Secondo il kartvelologo belga, nello stesso periodo, egli, alleato con armeni e persiani, avrebbe attaccato l'impero bizantino e poi avrebbe invertito la sua rotta politica. Dopo questa data e prima della morte di Zenone nel 491 avrebbe sposato sua figlia e «Vu que Pierre le Foulon n'est revenu à Antioche qu'en 485, c'est donc peu après cette date qu'il convient de situer l'érection du Catholikossat»[146]. Mi sfugge come lo studioso abbia identificato la campagna vittoriosa di Vaxt'ang nel Ponto, "au moment de chasser les Huns Hephthalites" — dunque nel 466, secondo la congettura di Bogveraʒe[147] —, con la sua fuga nella Georgia occidentale dopo la sconfitta inflittagli dai persiani nel 484, dimenticando probabilmente che nel Ponto J̌uanšer descrive un'impresa bellica del re di Kartli e non, a dire di Toumanoff, un *"rapprochement"* all'impero, dovuto, magari alla sconfitta. Quanto all'uso del termine *katholikos*, facendolo risalire in area siriaca e armena, rispettivamente al 485 e al 555[148], lo studioso data il "début de Catholicossat" in Kartli al 513-14, ossia al regno di Anastasio I, quando «[...] l'union d'Antioche et de Constantinople est parfaitement naturelle: seul défaut à l'harmonie des Églises d'Orient, l'Église mésopotamienne intervient avec son titre de Catholicos, et les prétentions à l'universalité que ce titre pouvait paraître impliquer à partir de Jérusalem»[149].

La teoria dello studioso mi sembra un tentativo di conciliare la sua datazione della riforma di Vaxt'ang con l'uso tardo del termine *katholikos* in ambito siriaco e armeno, il che, a dir poco, snatura i dati delle fonti, per le quali la riforma consisteva nell'istituzione del katholikosato e nella riorganizzazione della struttura ecclesiastica. Inoltre, pur nella *"harmonie"* tra le due sedi, mi sembra difficile che il patriarca di Costantinopoli Timoteo I (511-18) avrebbe concesso al collega antiocheno Severo (512-18) la giurisdizione sulla Chiesa di Kartli. E, sempre in tema di *"harmonie"*, se il titolo di *katholikos* con le sue *"prétentions à l'universalité"*, applicato al vescovo di

[144] Van Esbroeck, *Vakhtang Gorgasali*, p. 13.

[145] G. Mamulia, *Vaxt'ang Gorgaslis saek'lesio p'olit'ik'is šesaxeb* [*A proposito della politica ecclesiastica di Vaxt'ang Gorgasali*], in *Macne*, IAEX 1990:1, p. 67; Idem, *Ek'lesia*, p. 24.

[146] Van Esbroeck, *Vakhtang Gorgasali*, pp. 12, 20.

[147] Bogveraʒe, *P'risk'e P'anionelis* cit., pp. 189-99.

[148] Van Esbroeck, *Primauté*, p. 515; Idem, *Vakhtang Gorgasali*, pp. 12-13 rimanda a W. Macomber, *The Authority of the Catholicos Patriarch of Seleucia-Ctesifon*, in *I patriarcati orientali nel primo millennio, Relazioni del congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale nei giorni 27-30 dicembre 1967*, Roma 1968 (OCA 181), p. 200 — ma Macomber (pp. 183, 200) in effetti, discute dell'uso del termine *pātaryārkīs* "patriarca" —, nonché a «Y. Izmireanc', *op. cit.*, (note 39), p. 72», cioè a *Girk' t'łt'oc'*, Matenagrut'iwn naxneac', T'iflis 1901 (Sahak Mesropean Matenadaran, 5), p. 72, ma si tratta di un riferimento palesamente impreciso.

[149] Van Esbroeck, *Vakhtang Gorgasali*, rispettivamente pp. 13-14 e pp. 14-15.

Seleucia-Ctesifonte, costituiva un "défaut *à l'harmonie*", come mai non era tale, quando fosse attribuito al capo della Chiesa di Kartli? Eppure, l'attestazione dell'uso del termine *katholikos* nella Chiesa siro-orientale diversi decenni prima del 485, come si vedrà, ci esime dal forzare le fonti.

Per contro, coloro che ritengono identici i due titoli ecclesiastici, presuppongono la riforma realizzata subito dopo il ritorno del re dalla Persia nel 467, perché il "capo dei vescovi" Samoel "di" Iak'ob Xucesi non sarebbe altro che il *katholikos* Samoel "di" J̌uanšer e successore di P'et're: egli, già vescovo l'8 gennaio 468 (*lege* 469), giorno del primo castigo di Šušanik', nel 475 sarebbe divenuto capo dei vescovi; dunque P'et're sarebbe stato ordinato *katholikos* molto prima[150].

Così, K'ek'eliʒe dà credito a J̌uanšer, secondo cui la riforma sarebbe stata attuata nel regno dell'imperatore Leone I, più precisamente, nel 467, poiché nella guerra dei persiani, bizantini e iberi contro Hind-Sind-Habaš, lo studioso ravvisa, insieme a Brosset, una reminiscenza della guerra di Pērōz contro gli unni eftaliti nel 460-66. Dunque a ragione J̌uanšer avrebbe sostenuto che, alla conclusione di una permanenza settennale in Persia, Vaxt'ang avrebbe istituito il katholikosato[151].

Ancora, per Bogveraʒe la riforma sarebbe stata posta in atto tra 466 — anno in cui egli data il ritorno di Vaxt'ang dalla Persia — e l'8 gennaio 469, quando Iak'ob Xucesi conosce Samoel già come vescovo — ma, come già detto, non è scontata la sua identità con l'omonimo personaggio di J̌uanšer. L'interessamento dell'imperatore Leone I e del patriarca di Costantinopoli nella vicenda porta lo studioso a stabilire la data ancora più precisamente nell'anno 468, perché Vaxt'ang, tornato dalla Persia, avrebbe avuto mani libere per allacciare rapporti con l'impero, mentre Pērōz era militarmente impegnato in Asia Centrale[152]. Nello stesso periodo, ossia dopo il ritorno dalla Persia, nel 466-68, Lominaʒe colloca l'avvenimento e di conseguenza identifica i personaggi bizantini partecipanti alla vicenda nell'imperatore Leone I, nel patriarca di Costantinopoli Gennadio I e nel patriarca di Antiochia Martirio (459-70)[153].

Dunque, le datazioni ipotizzate per la riforma di Vaxt'ang, scaturendo da diversi presupposti, sono riferibili a sei archi di tempo. Il primo è individuato alla fine degli anni Sessanta del V secolo da P'lat'on Ioseliani (sotto il patriarca di Costantinopoli Gennadio I), K'ek'eliʒe (467), Bogveraʒe (468) e Lominaʒe (466-68); il secondo negli anni Settanta da Tamarati (471), Me-

[150] K'ek'eliʒe, *Et'iudebi*, 4, p. 341; Bogveraʒe, *Ganvitareba*, pp. 49-50; Lominaʒe, *Sakartvelos sap'at'riarko* cit., p. 69, nota 2.

[151] K'ek'eliʒe, *Et'iudebi*, 4, pp. 340-41; *Histoire de la Géorgie*, 1, p. 189, nota 2.

[152] Bogveraʒe, *Ganvitareba*, p. 52.

[153] Lominaʒe, *Sakartvelos sap'at'riarko* cit., pp. 62, 64, 75 (nota 1).

likset-Bek (472), Vaxušt'i Bat'onišvili (473), K'ak'abaʒe (474-75) e Ǯapariʒe (anni Settanta); il terzo tra gli anni Settanta e Ottanta da Lortkipaniʒe (472-82), S. Ǯanašia (*ante* 482), Ǯavaxišvili, Tarchnišvili e Aleksiʒe (472-84), Brosset (475) e Lomouri (anni Settanta-Ottanta); il quarto negli anni Ottanta da Mgaloblišvili (482-84), Van Esbroeck (485-91, mentre il katholikosato avrebbe avuto inizio nel 513-14), Mamulia (486-87), Toumanoff (486-88), Goilaʒe (487-88), Bakraʒe (487), Sabinin (488) e Žordania (488 ca.); il quinto negli anni Novanta da Gorgaʒe (493-96) e Niko Marr (fine del VI sec.); e, infine, all'inizio del VI secolo da Mose Ǯanašvili (512).

3. *Per una nuova valutazione della riforma di Vaxt'ang*

Dopo una — seppur limitata — esposizione dei dati più salienti delle fonti e delle rispettive interpretazioni, riporto qui di seguito le principali conclusioni che nella monografia in preparazione sono più ampiamente illustrate ed argomentate.

Per risolvere i problemi legati alla riforma ecclesiastica di Vaxt'ang è essenziale chiarire il preciso significato del titolo, *katholikos*, di cui d'allora in poi si fregiò il capo della Chiesa di Kartli. In tal senso, l'esame del *Synodicon Orientale*, ossia il florilegio della Chiesa siro-orientale allestito verisimilmente sotto il patriarca Timoteo I (780-823), dimostra che il vescovo di Seleucia-Ctesifonte, capo della Chiesa di Persia divenuta *de facto* indipendente con la sovrana protezione sassanide, rispettando la specificità dell'irradiazione del Vangelo in Persia e volendo diversificarsi dal mondo greco-romano, nel 410 assunse il titolo di *katholikos*, come coordinatore o amministratore della Chiesa imperiale. La sua trasformazione in un autentico capo di una Chiesa indipendente al III sinodo persiano (424) impregnò con questo nuovo significato di indiscussa superiorità anche il titolo da lui portato. Ancora dopo, quando le tensioni cristologiche scavarono un abisso incolmabile con la Chiesa bizantina, rendendo assurda qualsiasi accusa di intesa con il mondo greco-romano, i *katholikoi* di Seleucia-Ctesifonte si sarebbero fregiati ormai senza alcuna esitazione anche del titolo di patriarca, per dimostrare la loro parità, pure nella titolatura ufficiale, con il patriarca di Costantinopoli. L'occasione che ne offrì un pretesto fu la condanna dei cosiddetti "tre capitoli" al V concilio ecumenico (Costantinopoli) nel 553, epoca attorno alla quale fu definitivamente consolidata nella stessa area bizantina la precisa accezione del termine patriarca.

La chiave di lettura che permette di decifrare gli avvenimenti narrati dalle fonti georgiane, relativi alla riforma in questione, è costituita dall'autenticità della collaborazione tra la corte imperiale bizantina e la sede ecclesiastica di Antiochia, testimoniata da Ǯuanšer, e dall'inattendibilità

di qualsiasi allusione al sostegno del patriarca di Costantinopoli: l'imperatore accorda la sovrana protezione alla sede ecclesiastica antiochena a scapito di quella costantinopolitana. La figura dell'imperatore che emerge da questo quadro nella storia bizantina della seconda metà del V secolo è ravvisabile solo nell'usurpatore Basilisco, la cui Enciclica ebbe pretese di ristabilire l'ortodossia nell'impero. L'alleanza di Pietro Fullone e una ferma opposizione di Acacio, patriarca di Costantinopoli, ecclesiologicamente punito dal potere per la sua intransigenza — infatti, l'Antienciclica redatta da Basilisco in fretta e furia, preoccupato dalla marcia delle truppe imperiali contro di lui, nel tentativo di limitare i danni provocati dall'Enciclica, gli restituiva dei diritti ecclesiastici sottrattigli — dimostra che solo durante il regno di Basilisco la sede antiochena sarebbe stata in grado di competere con quella della capitale: per punire Acacio, Basilisco inviò P'et're e Samoel ad Antiochia da Pietro Fullone che ben volentieri sottrasse al rivale costantinopolitano la Chiesa di un regno indipendente, conferendole l'autocefalia, a prescindere se avesse o meno il diritto di farlo. Ben sapendo come realmente erano andate le cose, per giustificare l'ennesima sopraffazione della sede ecclesiastica di Costantinopoli, Ǯuanšer con grande abilità compose la presunta lettera che il patriarca della capitale avrebbe indirizzato al collega antiocheno, in cui avrebbe affermato l'appartenenza di «Kartli, Oriente e Settentrione» alla sede antiochena. La divergenza negli atteggiamenti tra la Costantinopoli laica e quella ecclesiastica verso la vicenda non è rimasta senza traccia nelle fonti.

L'analisi delle fonti rivela inoltre che dopo la prima deposizione, Pietro Fullone fu inviato presso gli acemiti nel 471 per essere rieducato, mentre Michele, vescovo di Kartli, fu confinato non per essere rieducato, bensì recluso in un luogo ritenuto prigione. Le diverse esperienze dei due personaggi dimostrano che, senza una adeguata contestualizzazione, il fatto di essere inviato a qualsiasi titolo presso gli acemiti non può fare luce *a priori* sulla confessione della persona stessa. Inoltre, l'esilio di Michele presso gli acemiti attesta un singolare e sconosciuto uso politico del celeberrimo monastero, quale luogo di reclusione di avversari confessionali, soggetto ad una efficace vigilanza.

L'individuazione in Basilisco dell'imperatore alleato di Vaxt'ang permette di avvalorare la notizia di Ǯuanšer, secondo la quale il re di Kartli avrebbe sposato la figlia dell'imperatore Elena. Ella non è una parente di Zenone, come era stato finora ritenuto, bensì figlia di Basilisco — dei cui figli le fonti bizantine conoscono solo il nome di Marco — colpita, insieme al padre, dalla *damnatio memoriae* nella storiografia ufficiale. Così accadde anche nelle fonti georgiane, in cui il nome di Basilisco, considerato usurpatore ed eretico da autori sia calcedoniani che monofisiti, fu accurata-

mente cancellato. Tuttavia, l'ascesa di Zenone due volte al trono permise a Ǯuanšer di non perdere ai posteri la prestigiosa notizia del matrimonio del re di Kartli con la figlia dell'imperatore, camuffando ancora meglio la realtà: dichiarando che Zenone salì al trono dopo la morte del suocero di Vaxt'ang, indusse i copisti successivi a leggervi il nome dell'imperatore ortodosso, Leone, di cui Ǯuanšer aveva dichiarato Zenone figlio, ossia, come noi sappiamo, genero.

L'identificazione di Basilisco permette altresì di chiarire tutti e i tre problemi principali legati alla riforma:

Primo, non vi è alcun dubbio che Vaxt'ang solo aderendo al monofisismo avrebbe potuto avvalersi dell'appoggio di Basilisco e di Pietro Fullone; dunque la matrice del conflitto con il vescovo Michele fu senz'altro confessionale. A prescindere dalle sue convinzioni personali — impossibili da stabilire in base ai dati a nostra disposizione — Vaxt'ang sembra essersi servito di un delicato contesto politico-confessionale per avvalersi dell'appoggio della corte costantinopolitana e della sede ecclesiastica antiochena nel raggiungere un preciso obbiettivo: l'autocefalia della Chiesa di Kartli, come ulteriore riconoscimento dell'indipendenza politica del suo regno.

Secondo, in conseguenza di quanto al punto precedente, la riforma è databile secondo il sincronismo tra i regni di Basilisco e Pietro Fullone, al ritorno di Vaxt'ang dalla seconda campagna di Pērōz contro gli eftaliti: gennaio 475-agosto 476, o, ancora più precisamente, secondo il periodo in cui l'imperatore sarebbe stato in grado di agire contro il vescovo di Costantinopoli: tra l'aprile del 475 e la fine di febbraio o l'inizio di marzo del 476, arco di tempo in cui il conflitto poteva essere avvenuto e pure risolto istituendo il katholikosato, mentre la ristrutturazione della Chiesa in diverse eparchie poteva avvenire successivamente, in maniera del tutto indipendente dalle vicende imperiali.

Terzo, tra i due titoli ormai inequivocabili — "patriarca" o "*katholikos*" — di cui fregiare il capo della Chiesa di Kartli, Vaxt'ang scartò il primo, perché non ancora impregnato del senso giustinianeo di superiore dignità clericale e inoltre designava un gruppo etnico di neoconvertiti che entravano a far parte culturalmente dell'impero romano[154], sicché lo ritenne inadeguato alla Kartli che costituiva un regno indipendente. Scelse il secondo, usato dal *katholikos* di Seleucia-Ctesifonte, capo sovrano della Chiesa in uno Stato che si poneva come alternativa all'impero bizantino. Sostituendo l'arcivescovo con il *katholikos*, Vaxt'ang non cambiava solo il nome al capo della Chiesa, ma istituiva una carica che rendeva autocefala la Chiesa. L'ordinazione del *katholikos* ad Antiochia non è una conferma della continuità della soggezione di Mcxeta al vescovo antiocheno, bensì il segno della istituita autocefalia: il patriarca antiocheno consacra il capo della Chiesa ormai autocefala. Ne è la conferma oggettiva solo l'uso del termine *katholikos*: nel 475-76 il *katholikos* era più del patriarca, perché i patriarchi erano tanti, mentre il *katholikos* era uno solo — capo sovrano della Chiesa di Persia.

L'istituzione del katholikosato, struttura ecclesiastica al di fuori del controllo politico ed ecclesiologico imperiale, non fu che una naturale conseguenza dell'aspirazione all'indipendenza politica ed ecclesiologica del regno di Vaxt'ang, il quale era proteso a mantenere il proprio regno al di fuori dei confini imperiali e a equiparare, ma allo stesso tempo differenziare, anche terminologicamente, il capo della propria Chiesa dai capi ecclesiastici imperiali. Il suo disegno politico trovò accoglienza in una particolare situazione nell'impero, quando la dirigenza debole di Costantinopoli era interessata ad acquisire alleati, mentre Pietro Fullone sottraeva volentieri la Chiesa di Mcxeta alla giurisdizione ecclesiastica dell'ostile sede costantinopolitana. L'istituzione del katholikosato e il numero dei vescovi neo-ordinati rende chiaro che si trattò di una riorganizzazione sostanziale, politica ed ecclesiologica della Chiesa. Istituendo l'autocefalia, il re perseguiva vari obbiettivi: preparava l'indipendenza politica del Paese, affermava la supremazia del potere temporale su quello ecclesiastico, si sbarazzava dell'arcivescovo inviso, trasformava la Chiesa in uno strumento efficace della centralizzazione del potere reale. Ciò costituì la logica dei cambiamenti strategici in dodici eparchie — sostituzione di vescovi e creazione delle nuove eparchie —, tra le quali, la dodicesima, quella della Kartli stessa, venne limitata alla sola Samtavro ed equiparata ad altre eparchie. Mcxeta divenne così residenza del *katholikos* che aveva la giurisdizione sull'intero Paese e dell'arcivescovo di Kartli. Se non fosse sorto il conflitto tra i due, Michele avrebbe continuato a governare nella propria eparchia, ma avrebbe ceduto la giurisdizione sull'intero Paese ad un'altra figura ecclesiastica. Con ciò il re avrebbe sottratto all'*élite* di Mcxeta il potere su tutta la Chiesa del Paese, passandolo ad una figura da lui controllata. La costruzione ecclesiologica, che fu continuata in seguito, non interessò in alcun modo la Georgia occidentale. Poiché in quest'epoca in Kartli funzionavano una ventina di eparchie, al suddetto 12° canone del XVII sinodo di Cartagine sarebbe stato ispirato non il re, bensì Ǯuanšer che ritenne di dover elencare dodici eparchie interessate dalla riforma, anche se neanche un sinodo composto da dodici vescovi e il *katholikos* avrebbero potuto giudicare canonicamente un suo membro. Le testimonianze della fondazione della Chiesa in base a dodici ecclesiastici, ricorrenti anche in altre tradizioni sembrano richiamare piuttosto il collegio dei dodici apostoli. In

[154] E. g. V. Peri, *La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, 3-9 aprile 1986, Spoleto 1988 (SSCISAM 34), pp. 261, 264.

seguito all'emancipazione del regno di Lazica dall'impero bizantino negli anni ottanta dell'VIII secolo, nella seconda metà del IX il katholikosato di Mcxeta estese la propria giurisdizione anche sulla Chiesa della Georgia occidentale, aggiungendone i capisaldi di apostolicità ai propri, perché sant'Andrea il "Primo chiamato" e santa Nino furono *ab origine* ritenuti dalle fonti apostoli della stessa terra.

La riforma ecclesiastica fu parte della politica interna di Vaxt'ang perseguita per molto tempo e tappa per tappa, in ogni momento propizio. Il katholikosato fu fondato nel momento cruciale per Pērōz, diversi anni — e non immediatamente — prima che il re sfidasse apertamente la Persia. E quando lo fece, Vaxt'ang non chiese aiuto all'imperatore Zenone, perché qualche anno prima ne aveva sostenuto il rivale Basilisco.

I difetti canonici dell'autocefalia ottenuta *de facto* — accordo di un usurpatore eterodosso e per mano di un vescovo antiocheno eretico che agiva al di fuori della sua giurisdizione — tutti insieme, fecero sì che la questione dell'autocefalia della Chiesa di Georgia fosse messa in discussione ben tre volte — la prima volta al VI concilio ecumenico (Costantinopoli, 680-81), la seconda negli anni Quaranta dell'VIII secolo sotto l'imperatore Costantino V Copronimo (741-75) e il patriarca di Antiochia Teofilatto (744-50), e la terza a metà dell'XI secolo — e sempre per iniziativa del patriarcato antiocheno: nella visione dei patriarchi antiocheni la Chiesa di Kartli sarebbe stata sempre soggetta ad Antiochia in virtù dell'ordinazione che Pietro Fullone aveva conferito al primo *katholikos* di Kartli. La polemica con il patriarcato antiocheno ebbe termine nel 1057, quando Giorgi Mtac'mideli presentò al patriarca Teodosio III testimonianze incontestabili nelle fonti greche a conferma dell'apostolicità della Chiesa di Georgia.

L'esame della riforma ecclesiastica di Vaxt'ang fa luce anche sulla storia dell'uso del termine nella realtà armena, in cui l'istituzione del *katholikos* sembrerebbe ispirata ad una imitazione della Chiesa di Kartli a metà del VI secolo, intervenuta al II sinodo di Duin, quando la Chiesa armena cercò definitivamente di emanciparsi dalla tutela della Chiesa bizantina.

Quasi mezzo secolo fa Fiey faceva notare: «Je ne puis encore dire s'il [le titre de "katholikos" — G. S.] y fut introduit postérieurement, comme le titre de "patriarche" fut introduit dans les actes de 424. Il faut attendre une comparaison avec les sources grecques, arméniens et géorgiennes avant de risquer une hypothèse circonstanciée»[155]. L'esame delle fonti greche, siriache, georgiane e armene dimostra ormai con sicurezza che il termine greco *katholikos* fu usato nel senso di superiore dignità clericale per la prima volta in ambito siriaco, al I sinodo di Seleucia nel 410, per essere poi adottato

[155] J.-M. Fiey, *Les étapes de la prise de conscience de son identité patriarcale par l'Église syrienne orientale*, in *OS* 12 (1967), pp. 21-22.

nello stesso senso di capo sovrano della Chiesa nel 475-76 dalla Chiesa di Georgia e nel 555 da quella armena.

Abbreviazioni

Aleksiȝe, *K'onplikt'is gamo* = Z. Aleksiȝe, *Vaxt'ang Gorgasalsa da Mikael mtavarep'isk'op'oss šoris k'onplikt'is gamo* [*A proposito del conflitto tra il re Vaxt'ang Gorgasali e l'arcivescovo Michele*], in *Ʒiebani Sakartvelosa da K'avk'asiis ist'oriidan* [*Ricerche sulla storia della Georgia e del Caucaso*], Miscellanea dedicata all'ottantesimo compleanno di Nik'o Berȝenišvili (1894-1965), Tbilisi 1976, pp. 99-107.

Aleksiȝe, *Masalebi* = Z. Aleksiȝe, *Masalebi Dvinis 506 c'lis saek'lesio k'rebis ist'oriisatvis* [*Materiali per la storia del concilio di Duin del 506*], in *Macne*, IAEX 1973:3, pp. 145-66.

Balsamonis *Opera*, 1-2 = Theodori Balsamonis *Opera quæ reperiri potuerunt omnia*, Canonica, juridica, dogmatica; accedunt Joannis Zonaræ et Aristeni, commentaria in canones ss. apostolorum, conciliorum et in epistolas canonicas ss. patrum, accurante ed denuo recognoscente J.-P. Migne, 1-2, Paris 1865-1904 (PG 137-38).

Bogveraȝe, *Ganvitareba* = A. Bogveraȝe, *Kartlis p'olit'ik'uri da socialuri ganvitareba IV-VIII sauk'uneebši* [*Lo sviluppo politico ed economico della Kartli nei secoli IV-VIII*], Tbilisi 1979.

COD = *Conciliorum Œcumenicorum Decreta*, Bologna 1991.

van Esbroeck, *Vakhtang Gorgasali* = M. van Esbroeck, *Vakhtang Gorgasali et l'évêque Mikael de Mtskheta*, in *Proceedings of the Third International Symposium on Kartvelian Studies*, compiled by E. Khintibidze, Tbilisi 1999, pp. 9-23.

Georgius Cedrenus, *Hist. comp.*, 1-2 = Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope, ab I. Bekkero, suppletus et emendatus, 1-2, Bonnae 1838-39 (CSHB).

Goilaȝe, *Mikaeli* = G. Goilaȝe, *Mikaeli iq'o* mγvdeli č'ešmarit'i, *magram ar iq'o... (rat'om uarq'o Vaxt'ang Gorgasalma Kartlis k'atalik'osad Mikaeli*) [*Michele fu* prete ortodosso *ma non fu... (per quale motivo Vaxt'ang Gorgasali rifiutò Michele al posto del* katholikos *di Kartli*)] in *Mnatobi* [*Astro*] 63 (1987) 4, pp. 171-76.

Goilaȝe, *Sataveebtan* = V. Goilaȝe, *Kartuli ek'lesiis sataveebtan* [*Alle origini della Chiesa georgiana*], Tbilisi 1991.

Goilaȝe, *Vaxt'ang Gorgasali* = V. Goilaȝe, *Vaxt'ang Gorgasali da misi ist'orik'osi* [*Vaxt'ang Gorgasali e il suo storiografo*], Tbilisi 1991.

Gorgaȝe, *C'erilebi* = S. Gorgaȝe, *C'erilebi Sakartvelos ist'oriidan* [*Saggi sulla storia della Georgia*], in *Ʒveli Sakartvelo* [*La Georgia antica*], 2, T'pilisi 1913, 2, pp. 1-84.

Histoire de la Géorgie, 1-7 = *Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIX*[e] *siècle*, traduite du géorgien par M. Brosset, 1-7, Sankt-Peterburg 1849-59.

K'ak'abaȝe, *Xana* = S. K'ak'abaȝe, *Vaxt'ang Gorgasalis xana* [*L'epoca di Vaxt'ang Gorgasali*], Tbilisi 1994.

Kartlis cxovreba, 1-4 = *Kartlis cxovreba* [*La vita della Kartli*], 1-4, t'ekst'i dadgenili q'vela ȝiritadi xelnac'eris mixedvit S. Q'auxčišvilis mier [testo restituito secondo tutti i manoscritti principali da S. Q'auxčišvili], Tbilisi 1955-73.

K'ek'eliȝe, *Et'iudebi*, 1-14 = K'. K'ek'eliȝe, *Et'iudebi ȝveli kartuli lit'erat'uris ist'oriidan* [*Studi sulla storia della letteratura georgiana antica*], 1-14, Tbilisi 1956-86.

K'ek'eliȝe, *Ist'oria* = K'. K'ek'eliȝe, *Ʒveli kartuli lit'erat'uris ist'oria* [*Storia della letteratura georgiana antica*], 1, Tbilisi 1980.

Lebeau, *Histoire du bas-empire*, 1-21 = Ch. Lebeau, *Histoire du bas-empire*, Nouvelle édition, revue entièrement, corrigée et augmentée d'après les historiens orientaux par M. De Saint-Martin, 1-21, Paris 1824-36.

Lomouri, *Urtiertoba* = N. Lomouri, *Sakartvelosa da Bizant'iis urtiertoba V sauk'uneši* [*Relazioni georgiano-bizantine nel V secolo*], Tbilisi 1989.

Macne, IAEX = Sakartvelos SSR mecnierebata ak'ademiis macne [Messaggero dell'Accademia

delle Scienze della RSS di Georgia], ist'oriis, arkeologiis, etnograpiisa da xelovnebis ist'oriis seria [Serie di Storia, archeologia, etnografia e storia dell'arte], Tbilisi.
Mamulia, *Ek'lesia* = G. Mamulia, *Kartlis ek'lesia V-VI sauk'uneebši* [*La Chiesa della Kartli nei secoli V-VI*], Tbilisi 1992.
Nark'vevebi, 1-8 = *Sakartvelos ist'oriis nark'vevebi rva t'omad* [*Ricerche sulla storia della Georgia*], 1-8, Tbilisi 1970-80.
Ps.-Zacharias, *Hist. eccl.* = *Historia ecclesiastica* Zachariae Rhetori *vulgo adscripta*, 1-2, edidit et interpretatus est E. W. Brooks, Parisiis 1919-24 (CSCO, 83-84, 87-88; Scriptores syri, 38-39, 41-42).
Rewriting Caucasian History = *Rewriting Caucasian History*, The Medieval Armenian Adaptation of the *Georgian Chronicles*, The original georgian texts and the armenian adaptation translated with Introduction and Commentary by R. Thomson, Oxford 1996.
Somxuri targmani = Kartlis cxovrebis *ʒveli somxuri targmani* [*L'antica traduzione armena della* Vita della Kartli], kartuli t'ekst'i da ʒveli somxuri targmani gamok'vlevita da leksik'onit gamosca I. Abulaʒem [testo georgiano e traduzione armena antica con studio e dizionario pubblicati da I. Abulaʒe], Tbilisi 1953.
SSCISAM = Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto.
Tarchnišvili, *Entstehung* = M. Tarchnišvili, *Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autekephalie Georgiens*, in *Kyrios* 5 (1940-41), pp. 177-93; rist. in *Mus* 73 (1960), pp. 113-126, in riferimento alla quale il contributo è citato nel presente studio.
Theophanes, *Chron.* = Theophanis *Chronographia*, recensuit C. de Boor, 1, Textum graecum continens, Lipsiae 1883.
Toumanoff, *Christian Caucasia* = C. Toumanoff, *Christian Caucasia between Byzantium and Iran: New light from old sources*, in *Traditio* 10 (1954), pp. 109-89.
Toumanoff, *Studies* = C. Toumanoff, *Studies in Christian Caucasian History*, Georgetown 1963.
Ʒeglebi, 1-6 = *Ʒveli kartuli agiograpiuli lit'erat'uris ʒeglebi* [*Monumenti di agiografia georgiana antica*], 1, Il. Abulaʒis xelmʒyvanelobita da redakciit [a cura di Il. Abulaʒe], Tbilisi 1964.
Ǯanašia, *Nark'vevebi* = N. Ǯanašia, *Ist'oriul-c'q'arotmcodneobiti nark'vevebi* [*Saggi di storia e di studio delle fonti*], Tbilisi 1986.
Ǯanašia, Šušanik'is c'ameba = N. Ǯanašia, Šušanik'is c'ameba. *Ist'oriul-c'q'arotmcodneobiti gamok'vleva* [Martirio di Šušanik'. *Ricerca sulla storia e sulle fonti*], Tbilisi 1988.
Ǯavaxišvili, *Txzulebani*, 1-12 = Iv. Ǯavaxišvili, *Txzulebani tormet' t'omad* [*Opera omnia*], 1-12, Tbilisi 1977-99.

Via Latisana 51
00177 Roma

Gaga Shurgaia

SUMMARY

The life and works of the King of Kartli, Vakhtang I Gorgasali (c. 440-502), a dominant figure in Georgian history and historiography of the second half of the fifth century, still present unresolved enigmas even after more than 150 years of research. The same is true of his ecclesiastical reform which introduced the katholikosate. The present study provides an overall view on this issue, and, by means of a new interpretative reading of events passed on to us by Georgian, Byzantine, Armenian and Syriac historiography, we can conclude that the reform was preceded by a confessional conflict between King Vakhtang, a pro-monophysite, and Bishop Michael of Kartli, a Chalcedonian. Implemented between April 475 and February-March 476, the reform resulted in a substantial political and ecclesiastical reorganization of the Church of Kartli, crowned by the establishment of its autocephaly and the appointment of the katholikos as the sovereign leader of the Church in a State that lay beyond its imperial borders.

Aleksandra Filipović

L'architettura sepolcrale bizantina sulle isole di Gemile e Karacaören in Lycia

PARTE II*

Le tombe a Karacaören

Mentre le necropoli urbane di Gemile hanno una loro collocazione urbana relegata, come sono, su aree quasi staccate dai plessi abitati e viabili, la diversificata forme di tombe sull'isoletta di Karacaören è sintomo, invece, dell'importanza e particolare natura che l'isoletta ha assunto nell'espansione della città. Karacaören è un piccola isola a forma di triangolo, distante da Gemile ca. 1 miglio e da Yarım Adası, posta sulla terraferma, ca. 200 m[34].

Tomba ad esedre (Ka1, fig. 12)

La tomba Ka1, convenzionalmente chiamata *ad esedre*, si trova sul picco roccioso più alto dell'isola, posta a nord-est rispetto alla basilica, e su una quota leggermente superiore a questa. Ad essa si accede attraverso una scala, scavata appositamente nella roccia e rastremata verso il basso (foto 19). A parte la posizione, la presenza della salita a gradini appositamente approntati lascia intendere il collegamento molto stretto di questa sepoltura con la chiesa d'accanto. Infatti, alla scala si accedeva direttamente dalla porta della navata settentrionale[35].

---

* I parte in OCP 78 (2012) 149-177.

[34] L'insediamento posto su Yarım Adası include anche un piccolo sepolcreto di semplici *chamosoria*. Una sola tomba, isolata presso il lato sud della chiesa, presenta una tipologia probabilmente a cassone. Non v'è traccia della copertura, ma il loculo è costruito con cura con piccolo pezzame e malta. La pianta della chiesa a tre navate meriterebbe un discorso a parte a causa del singolare disegno ad archi che abbelisce la navata meridionale. Su questo cf. V. Ruggieri, "Katêchoumenon: uno spazio sociale", in *Εὐλόγημα. Studies in Honor of Robert Taft S.J.*, Roma 1993, pp. 398-399; *TIB* 8, p. 600.

[35] L'accesso all'area chiesastica avveniva da sud-sud-est per il tramite di scale che dall'approdo portava all'area sud-est adiacente all'annesso sud della chiesa. Un altro accesso è presente anche sul versante nord, dove una scala, lasciando delle strutture non identificate, conduceva verso il sommitale roccioso.

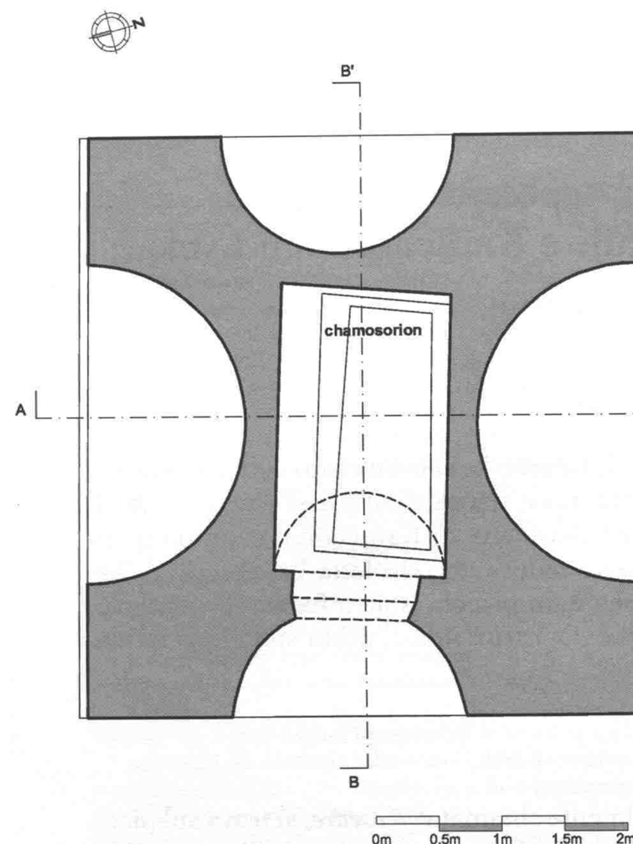


Fig. 12. Ka1, pianta.

La tomba è a pianta quadrangolare, di ca. 4.35 × 4.60 m, con quattro esedre esterne semicircolari poste sui quattro lati. Le dimensioni dell'esedre variano: sui lati più corti dell'edificio (est e ovest) sono più piccole rispetto a quelle poste a nord e sud; la loro larghezza è di ca. 1.85 m rispetto a 2.55 m; le rispettive profondità risultano ca. 0.95 m e ca. 1.25 m. La situazione di crollo che incombe sul monumento funerario rende problematico stabilire le altezze delle conche; a questo si aggiunga inoltre che la quota di calpestio non risulta facilmente recuperabile su una base rocciosa solo parzialmente regolarizzata. Il crollo impedisce una lettura certa dell'altezza ad est e a sud, mentre possiamo rilevare con relativa certezza l'altezza ovest (qui l'esedra offre l'apertura al monumento, come si vedrà) e con sicurezza quella dell'esedra nord che raggiunge al culmine 2.58 m. Sappiamo, comunque, con certezza che i culmini delle esedre non si situavano alla stessa altezza; da quanto riscontrabile dalla muratura ancora a vista le semicupole ad est e ad ovest erano certamente più alte di quelle sui lati opposti. Una razionale lettura di questo disegno propende a ritenere che, giacché la volta a botte correva secondo l'asse più lungo (est-ovest), il suo estradosso su ambo i versanti andava a sovrastare quello dell'archivolto delle esedre orientale ed occidentale. Sui lati lunghi, invece, la volta scendeva normalmente a scaricare sui medi dei due muri portanti senza toccare il fronte delle esedre. Allo stato attuale del monumento, tuttavia, non è possibile offrire un disegno certo di tutto il sistema di copertura. Se i lati corti hanno la loro risoluzione così come da noi prospettata, i lati lunghi, da parte loro, pongono un leggero dubbio sulla forma che assumeva la discesa esterna della

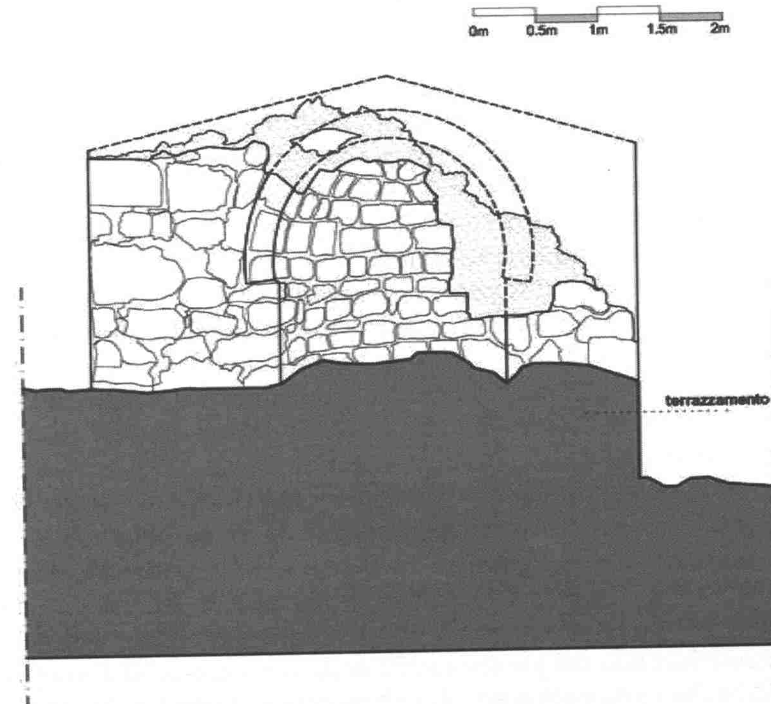


Fig. 13. Ka1, prospetto est.

volta sul culmine dei paramenti. All'angolo sud-est, si conserva *in situ* un lungo frammento di lacerto murario alto da 10-15 cm che corre sul filo alto del paramento sud per ca. 40 cm. Lo stato frammentario di questo indizio farebbe supporre un andamento a leggero spiovente dell'intero sistema di copertura. Che questo possa essere la soluzione adottata è indiziato dalle presenze di questo espediente nelle tombe che seguono che, tuttavia, non presentano un alzato come questa tomba.

Nella sua ricostruzione esterna, comunque, la tomba, benché massiccia, è ingentilita dalla volta e soprattutto dalle quattro esedre laterali (foto 20). Sulle esedre s'è versata molta cura costruttiva. La preferenza è stata data a blocchi quasi cubici (ca. 25-30 cm), in buona posa, un apparecchio che riprende completamente la tipologia riscontrabile nelle tre absidi della basilica d'accanto e dell'annesso sud (fig. 13). Solo sull'esedra nord, che conserva l'altezza originale[36], la curva, da cui parte la conca, è sottolineata da una semplice cornice con listello piatto in aggetto (alto 6 cm)[37].

[36] In questa esedra è stata possibile reperire l'altezza della conca: 0.95 m (dal calpestio all'imposta della conca).

[37] La modanatura in aggetto stranamente non corre lungo tutto il semicerchio e mostra una tipologia identica a quanto si ritrova nella cornice delle absidi laterali della basilica a sud-

Al monumento si accede attraverso un ingresso posto al centro dell'esedra ovest, oggi in gran parte distrutta. Il crollo rovinoso che ha interessato questo lato non consente di consegnare un'immagine certa sul come l'ingresso fosse foggiato. Da quanto resta in piedi, la presenza degli alti stipiti abbastanza definibili, farebbe pensare più ad un ingresso ad arco, anche abbastanza monumentale, considerando che per toccare la quota originale su questo lato bisogna scendere di ca. 40 cm dalla quota attuale[38]. L'interno, totalmente affrescato[39], è rettangolare, di ca. 2.25 × 1.35 m; la fossa misura ca. 0.75 × 1.90 m, leggermente spostata verso il lato interno sud (foto 21). A parte il lato orientale della fossa, il cui apparecchio murario ha fatto ricorso a blocchetti di calcare rozzamente squadrati e cementati con evidenti sbavature di malta, gli altri lati denunziano lo scavo del fondamento roccioso. La parete nord, tuttavia, dove non tutta è stata ricavata dalla roccia, si avvale anche dei blocchetti calcarei. Sul fondo giace una sezione di quanto doveva costituire originariamente la lastra di copertura della fossa. I bordi dei lati stretti sono leggermente curvi e presentano un taglio che ben si adatta alla sagomatura approntata come parapetto alla fossa stessa. L'accesso all'interno si avvaleva di due minuti gradini che immettevano sullo stretto camminamento lungo il lato nord; il lato sud, infatti, è praticamente formato dal parapetto che accoglieva la posa della copertura. Se l'analisi della fossa ha messo a luce la roccia — la profondità raggiunge 1.05 m, crediamo che lo stesso possa dirsi per l'intera pianta della tomba: questa, come sarà il caso per la tomba che segue, si appoggia direttamente sulla roccia. Questo dato resterà una costante delle tombe su questa isoletta: le tombe che seguono, infatti, se non del tutto, si alzano direttamente sulla roccia avvalendosi anche di questa per sezioni di paramenti esterni.

Mentre l'interno della muratura è alzata con tecnica in cementizio, con il ricorso a pietrame e schegge laterizie cementate con molta malta e senza una specifica posa, per la cortina muraria a vista delle esedre, invece, si è fatto ricorso a conci di calcare tagliati regolarmente e posti sul letto di

ovest e nell'abside dell'annesso sud di questa chiesa; stessa cornice anche nell'abside centrale della Chiesa I e II a Gemile e con un profilatura sul listello piatto anche nel *tetrapylon* presso il corridoio voltato.

[38] Quest'ipotesi è valida se il calpestio ad ovest misurava la stessa quota di quanto rinvenibile a nord. Presso questo ingresso, inoltre, abbiamo rinvenuto fra il crollo, un frammento marmoreo di ca. 10 × 9 cm, spesso 4.5 e recante tracce di decorazione a sbalzo, ma non identificabile. Ovviamente il frammento può essere erratico, come, almeno per quanto ci risulta, non è stato utilizzato marmo nella muratura della tomba; non ripugna, tuttavia, pensare ad una lastra di chiusura marmorea per l'ingresso monumentale, considerando che l'ingresso alla fossa si avvaleva di due gradini di cui uno, stranamente, presenta una sagomatura a cimasa atta ad accogliere un lastra.

[39] Accenni su questo ciclo in: Ruggieri – Turillo, "Considerazioni aggiuntive", pp. 124-135.

malta e con una buona posa orizzontale. I conci sono di grandezza quasi costante, come detto, e la specificità tecnica di questi apparecchi sta nella valorizzazione cromatica delle commettiture (in genere su 2.4-3 cm) che sono dipinte in rosso creando un bel contrasto al colore naturale della pietra grigio scuro[40]. Quindi, lungo i giunti molto stretti, la parte esterna della malta veniva lisciata, incisa ed infine dipinta in rosso. Questo accorgimento lascia intendere che la parete veniva forse lasciata a luce giacché questo cromatismo interessava solamente questi paramenti concavi? Questa peculiarità muraria si rinviene in altri momenti costruttivi sull'isoletta, come a Gemile, ma si è adoperato soprattutto sui bordi esterni degli archi di passaggio o delle fenestrazioni absidali, ad eccezione della Ge5 dove una tecnica medesima viene impiegata all'interno. Per quanto riguarda, invece, la muratura che copre i poderosi quattro angoli esterni si sono usati blocchi molto grandi alternati con quelli piccoli, senza un rispetto canonico delle assisi lungo i quattro versanti. La malta è molto dura, di colore grigio chiaro, con presenza di ghiaia fine nera, particelle di calcare frantumato roseo e inerti neri.

La volta a botte è costituita da blocchetti poligonali rozzamente lavorati, schegge litiche e pezzame diverso posti in posa radiale e legati con abbondante malta. Di tutta la muratura crediamo che la tecnica versata sulla volta — comparando questa con quella della tomba che segue e delle altre — risulti la meno curata. In effetti, avendo a disposizione dei muri perimetrali abbastanza possenti, la sezione della volta non mostra compattezza esecutiva; a parte, infatti, momenti di crollo che hanno interessato le sezioni finali, quanto resta della sua stesura dall'interno denota carenza di perizia tecnica. Dalle sezioni di crollo esistenti si nota che lo spessore si mantiene quasi costantemente sui ca. 30 cm. Giacché quasi tutto l'interno reca ancora, con l'affresco, lo strato di intonaco, non è evidente dove e come si armava la centina, né se per la stesura della volta si sia fatto ricorso all'armatura lignea[41].

Come si accennava all'inizio, questa tomba si trova sul picco roccioso sovrastante la chiesa. Essa certamente aveva un legame particolare con la basilica, fatta, cioè, al tempo di questa, giacché non solo per la sua tecnica muraria, ma anche per la tecnica e cromatismo degli affreschi richiama perfettamente le maestranze all'opera sulla chiesa. Al tempo della sua costruzione, comunque, Ka1 restava sola sul picco a sovrastare la basilica;

[40] In un caso (Ruggieri, "Il sito bizantino a Karacaburun" 300-301) si ha la stessa resa cromatica sulla conca di una tomba, ma i giunti dipinti non rispondevano alla vera disposizione delle pietre sottostanti.

[41] L'altezza interna (2.90 m) richiedeva certamente l'armatura della centina; probabilmente i fori di fissaggio sono stati riempiti e coperti anche dall'intonaco ancora presente.

v'è stato un lasso di tempo dopo il quale si è reso necessario accostare alla tomba un terrazzamento. Questo partiva dallo spigolo nord-est della tomba e si piegava lungo tutta la parete alta del versante est in modo tale da regolarizzare l'area che si predisponeva ad accogliere altre tombe. Il terrazzamento, tuttavia, mostra una tecnica muraria che si discosta da quella della nostra tomba (ed anche dalla Ka2), il che, ci sembra, sia indice di un disegno di allestimento per un sepolcreto in un periodo quando divenne necessario più spazio a causa della richiesta di committenti.

Tomba a camera (Ka2, fig. 14)

La tomba Ka2 mostra un tipologia *a camera*, ed è collocata accanto alla Ka1, adiacente al suo lato sud e con una leggera inclinazione (foto 19); la sua forma è semplice, diffusa sia sulla stessa isoletta, come sull'isola di Gemile. Anche verso Ka2 si accede attraverso una corta scala di tre scalini scavati nella roccia sul versante sud-est, dalla parte opposta rispetto alla scala che conduce verso Ka1. La scala quasi certamente è stata creata al momento quando si è ritenuto necessario creare il terrazzamento di cui si è parlato.

La tomba è a pianta rettangolare, con dimensioni complessive di ca. 5.10 × 3.40 m; l'interno misura ca. 3.85 × 2.30 m. La sua forma esterna richiama un parallelepipedo coperto con una volta a botte sovrastata, quest'ultima, da una membrana muraria a spiovente. Dall'esterno infatti, è visibile la porzione superiore della volta con le tracce murarie degli spioventi. In effetti, l'altezza dei muri laterali sui quali essa poggia arriva fino ai reni della volta, cioè fino all'altezza di ca. 1.50 m, mentre l'altezza complessiva della tomba raggiunge ca. 2.30 m. Contrariamente alla Ka1, il prospetto principale di questa tomba è quello orientale approntato sulla terrazza creatasi per l'occorrenza (fig. 15)[42]. Esso si presenta con una foggia ad archivolto, in aggetto di 30 cm, con arco a tutto sesto. Il concio di chiave è in marmo bianco, con un *chrismon* inciso[43], mentre tutti gli altri sono in calcare, del tipo semplice, eccetto uno in marmo accanto a quello di chiave[44]. Anche la fattura d'imposta dell'archivolto mostra noncuranza, affidandosi a due blocchi con altezze differenti, pur impreziositi da una semplice modanatura in aggetto (foto 22). Al centro del prospetto est si presenta una apertura quadrangolare con piattabanda calcarea, spostata leggermente verso sinistra. Le sue dimensioni sono: ca. 50 × 60 cm, con un'altezza di ca. 60 cm dal calpestio attuale. Questa anomalia nel rispetto della simmetria sul prospetto si affianca anche ad una scarsa cura nell'approntare il facciavista dell'apparecchio che si discosta dalla maestria che si vede sui lati lunghi. Il lato occidentale della tomba, invece è completamente crollato, lasciando monconi di muratura che indicano l'andamento rettilineo del muro. Difficile dire cosa sia accaduto sulla facciata orientale. È evidente che vi è stato qualche ripensamento o

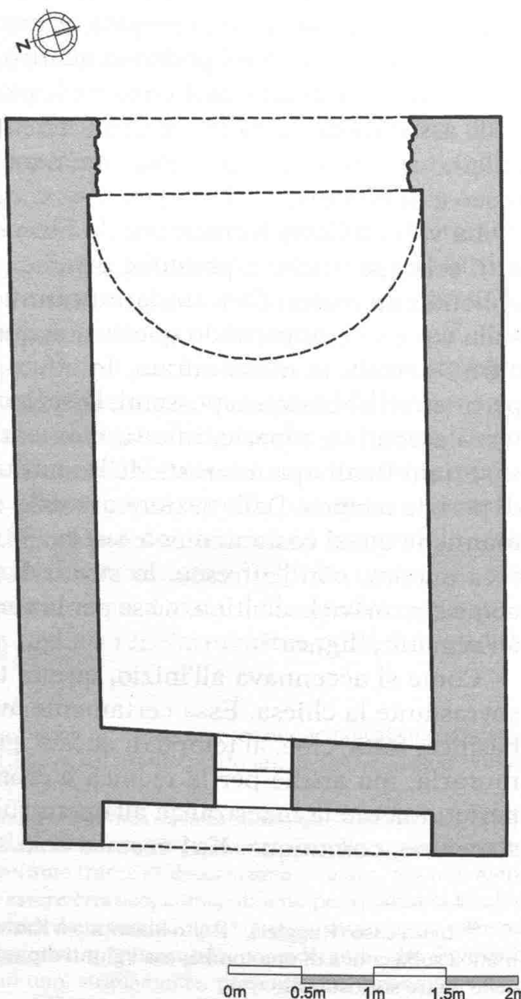


Fig. 14. Ka2, pianta.

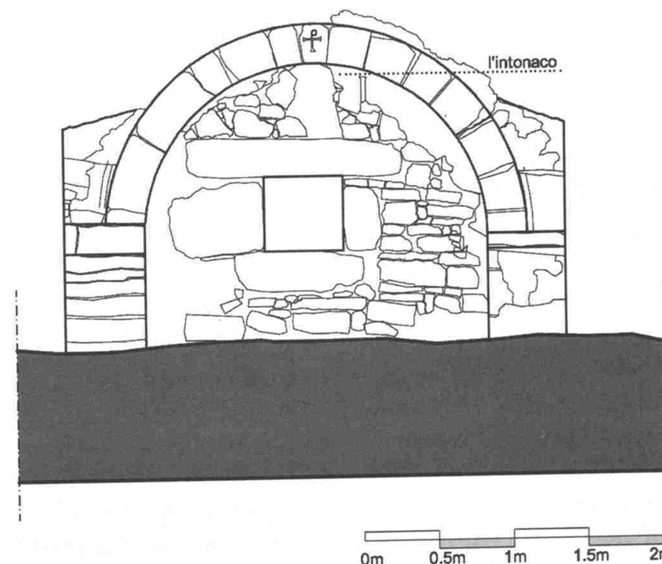


Fig. 15. Ka2, prospetto est.

[42] Come si evince dalla foto, il lato ovest ha davanti una sostanziale caduta di quota sulla roccia, fattore che impediva un normale avvicinamento al monumento sepolcrale. È evidente, da quanto si dice, che in questo territorio insulare non abbiamo un canonico orientamento d'ingresso. Nulla si sa, a maggior ragione, dell'orientamento dei corpi.

[43] Il parallelepipedo marmoreo misura 24 cm di altezza, 40 di lunghezza e uno spessore medio di 17; l'altezza del monogramma raggiunge 14 cm.

[44] La presenza di due conci di marmo, non perfettamente lavorati, fanno pensare ad un riuso.

rifacimento del muro evidenziato dal taglio e dalla posa del materiale usato, ma ci è impossibile scandire una cronologia degli interventi.

L'interno della tomba è coperto con un cumulo di terra e detriti (forse parzialmente appartenenti al crollo del muro ovest), per cui non ci è stato possibile individuare la posizione dei loculi, né il loro numero, né la quota. A giudicare dalle altre tombe tipologicamente simili, e collocate su ambedue le isole, è lecito supporre che aveva almeno due loculi longitudinali, uno accanto all'altro, adiacenti ai lati lunghi, e forse un terzo trasversale, posto dal lato ovest. I muri sud e nord hanno uno spessore medio di 55 cm; sono in cementizio, con le cortine a blocchi parallelepipedi di varia forma e diverse dimensioni. Si nota che la posa dei blocchi sul lato sud è più regolare verso ovest, dove sono stati usati con più cura i conci di forma rettangolare allungata[45] (foto 23). In più, si nota sugli stipiti preservati della facciata ovest una tendenza di alternare regolarmente i blocchi più grandi posti per lungo con i conci più piccoli in verticale. La volta, dallo spessore di ca. 27 cm, ritorna all'uso di scaglie calcaree poste radicalmente con una certa regolarità. Da quanto detto si evince come la maestranza al lavoro era diversa da quella richiesta dalla Ka1. L'edificio posa direttamente sulla roccia e sovrasta in altezza la tomba Ka1.

La facciata est una volta era affrescata; si sono mantenute tracce dell'intonaco dipinto sotto l'archivolto, sia dalla parte sinistra, che a destra; ambo le tracce si riferiscono a croci.[46]. L'intonaco relativo alla prima croce è molto duro e oscilla fra 15-20 mm, di color biancastro, con granuli di calce e inerti neri. Le pareti interne conservano larghi tratti di intonaco, facendo così supporre che anche in questa sepoltura si dispiegasse un ciclo pittorico. Le tracce di valorizzazione dei giunti dipinti in rosso, presente nella Ka1, si vedono ben netti anche lungo la curva esterna dell'archivolto della facciata principale; si sono perfettamente conservate tracce delle incisioni, mentre del colore restano solo piccoli frammenti.

Si è fatto riferimento alla creazione del terrapieno che in effetti collega la tomba Ka1 e Ka2; l'area antistante queste due tombe, delimitate dal muro est del terrazzamento, reca ancora delle tracce murarie a terra di difficile identificazione. Quasi certamente quest'area di ca. 6 × 12 m ospitava altre tombe accessibili dalla scala a gradini che saliva da sud. Questo picco roccioso, dunque, nasce originariamente come sede di un'elegante sepoltura e diviene nel corso di pochi decenni un luogo privilegiato di sepolture, vicini fra loro e soprattutto accanto alla Ka1 che viene in questo modo circondata, pur conservando il suo proprio accesso da ovest[47]. A nord, invece, sotto il terrapieno, la caduta di quota è quasi immediata; sul primo sbalzo si è ricavato spazio per due semplici sepolture a fossa che hanno utilizzato la regolarizzazione della roccia e poca muratura di rincalzo sul versante nord. Alla seconda caduta di quota, su una protuberanza rocciosa, quasi aggrappata alla parete di roccia sovrastata dal terrapieno, si trova Ka3.

[45] È sorprendente la regolarità nella tenuta dell'assisa dove possibile. Non ci riferiamo soltanto all'apparecchio esterno, ma anche al paramento interno dove, e forse con maggior cura, l'assisa si mostra sempre perfettamente regolare lungo l'asse longitudinale fino al raggiungimento del culmine della volta.

[46] Sul lato sinistro è possibile intravedere la parte superiore di un'asta patente di croce, dipinta in rosso: il disegno dell'asta era stato prima inciso. Sul lato destro, in simmetria con la prima, si nota solo l'incisione dell'asta superiore di un'altra croce più piccola. Esprimiamo tuttavia un dubbio relativo alla seconda croce dovuto agli strati di intonaco ed arriccio. Il crollo che ha interessato l'apertura ad est ha causato la rottura della parete affrescata, rendendo difficile stabilire l'appartenenza degli strati sottostante all'incisione. Vi sarebbe la possibilità che l'incisione della seconda croce appartenga ad uno strato di intonaco che si pone sopra quello che sostiene la prima croce. Fosse vera questa ipotesi, si avrebbe un indice ulteriore per il rifacimento della facciata.

Prima tomba pseudo-ellenistica (Ka3, fig. 16)

La tomba Ka3, chiamata convenzionalmente *prima pseudoellenistica*, è posta sotto il terrazzamento della Ka1, addossata alla roccia con il suo lato sud e appare isolata dal gruppo funerario soprastante (foto 24). Oggi non si sono preservate le tracce di alcuna scala di accesso; se ve ne fosse stata una, probabilmente si sarebbe trovata sul lato ovest, il lato del suo prospetto principale. Questa tomba mostra tutto il suo aspetto monumentale dal lato nord ed est, venendo dal mare, dove l'apparecchio murario in *opus quadratum*, sormontato dagli

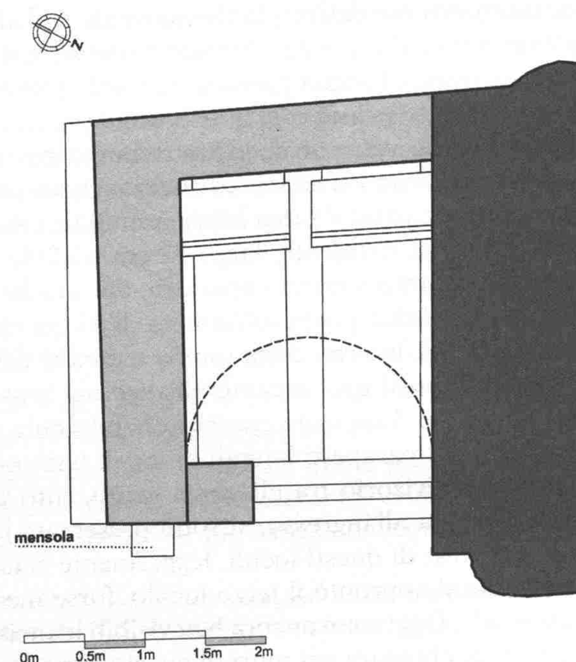


Fig. 16. Ka3, pianta.

[47] Forse è da pensare al tempo della creazione di questa riservata area funeraria quando si è ritenuto opportuno costruire un lungo muro (di sostegno?) lungo il lato orientale che chiude da questa parte il complesso delle tombe.

spioventi, pubblicizzava una committenza di un buon ceto sociale. Come tomba, infatti, nel gruppo presso il picco roccioso, è la più distaccata dalla Ka1, ma la volontà di essere accanto al centro propulsore di un certo interesse per l'isola ha indotto gli operai ad un lavoro improbo e delicato. In effetti sui grandi blocchi esposti a nord (molto corrosi dal vento) si notano ancora tracce di una scritta (... M[H]XAΛ...) con caratteri alti 15 cm e malamente conservata a causa dell'erosione sul calcare. La pianta della struttura funeraria è di forma quasi rettangolare, il che è anche comprensibile considerando la sua posizione difficilmente accessibile. Le sue dimensioni complessive sono di ca. 3.30 × 2.80 m, mentre l'interno, anch'esso irregolare, misura di ca. 2.35 × 2.05 m. Essa è di forma parallelepipeda a due spioventi con un suo lato più lungo, il meridionale, addossato al pendio del picco così che gli spioventi sono paralleli a questo. Gli spioventi che nascondono dall'esterno una volta a botte, sono inclinati di circa 30 gradi e partono dall'altezza del cuneo mediano della stessa volta, cioè dall'altezza di 1.50 m del lato nord fino alla gronda di 34 cm sopra l'intradosso del culmine della volta. In seguito si è avuto un intervento che ha riempito il volume intercorrente dall'originale spiovente sud al terrazzamento roccioso; in questo modo si è creata all'esterno una superficie obliqua probabilmente per canalizzare l'acqua piovana da quella parte[48].

Il prospetto principale, quello occidentale, è in parte crollato (foto 25). Si osserva che aveva un'apertura rettangolare (o quadrangolare) larga 1.49 m, di cui però non si conosce l'altezza. Quasi certamente il vano sepolcrale era chiuso ad ovest da una lastra monolite; ciò è indotto dalle tracce di un canaletto di scorrimento, largo 13 cm, visibile lungo tutti gli stipiti dell'apertura. Accanto a questa apertura, dal suo lato sinistro, v'è una mensola con listello piatto, posta sull'altezza di 87 cm rispetto alla base dell'apertura (foto 27). L'interno della tomba ospitava tre loculi (foto 26). Due sono più grandi, posti uno accanto all'altro nel senso longitudinale occupando tutto l'interno. Una volta erano probabilmente coperti con lastre in pietra, poggianti sui parapetti laterali ai loculi che corrono lungo i muri e lungo il muretto divisorio tra gli stessi loculi, tutti alti 55 cm. In fondo, dalla parte opposta all'ingresso, si sono preservate le due lastre che coprivano la sezione est di questi loculi, leggermente staccate dallo stesso muro est. Su di esse si approntò il terzo loculo, forse messo in seguito, in direzione trasversale. Oggi sono ancora ben visibili le incisioni per la posa delle lastre verticali di chiusura sui muri di questo terzo loculo.

Per la costruzione della tomba fu, come è stato accennato, sfruttata la roccia. Prima fu creato un terrazzamento sulla roccia, regolarizzandola

[48] Il riempimento dello spiovente sud è avvenuto certamente dopo, quando si sono create le altre piccole tombe a loculo singolo sulla prima caduta di quota del terrazzamento.

con taglio e in seguito con i getti di materiale edilizio. Non è possibile delineare un esatto confine tra i due interventi senza un'ulteriore indagine. Ciò nonostante, è da osservare che per la costruzione del lato sud, quello addossato al pendio, è stata creata anche una preparazione in muratura. Si nota ancora che lo zoccolo sul lato nord in parte è perfettamente scolpito nella roccia e che lo stesso all'interno coincide con il culmine del letto funerario. È quindi probabile che venisse sfruttata la roccia dove possibile, e dove non lo era, si è semplicemente proceduto alla costruzione in muratura o con getti[49]. La tecnica muraria è sempre *a sacco* con i paramenti a vista esterni in *opus quadratum*. I conci del paramento sono di taglio diverso, alcuni sono notevolmente grandi, con un ricorso anche a tagli d'incastro fra i blocchi[50]. Il paramento a vista interno, invece, ha fatto ricorso a blocchi irregolari con molta malta nei giunti. Lo spessore dei muri non è perfettamente uniforme e corre da 50 a 70 cm. La volta a botte fu realizzata con listelli, schegge e pietrame posti più o meno radialmente e cementati da un abbondante strato di malta; non si è notato l'impiego di frammenti laterizi. L'interno fu coperto con uno strato di arriccio i cui resti sono ancora visibili. Purtroppo, non si hanno dati sufficienti per sostenere la presenza di un affresco all'interno: le pareti sono scarne e prive di intonaco sullo strato d'arriccio. Volessimo proporre, pur se ipoteticamente, una sequenza di questo primo gruppo di tombe, basandoci sull'evoluzione della ristretta area funeraria, si potrebbe pensare che la Ka1 sia coeva con la chiesa; la Ka3, nel rispetto del picco roccioso ove posa la Ka1, segue da vicino; la Ka2 e le altre vicine si pongono alla fine della sequenza delle sepolture su quest'area.

Tomba a sarcofago licio (Ka4, fig. 17)[51]

La tomba Ka4, chiamata *a sarcofago licio* per la sua forma esterna ad ogiva (foto 28), è situata nei pressi della basilica, a sud-est rispetto all'abside. Di fronte alla tomba Ka5, che si posa su una quota più bassa, questa piccola tomba è situata lungo il pendio roccioso con un orientamento est-ovest (foto 29). La tomba non è grande e le sue dimensioni complessive, pur

[49] Sulla parte rocciosa, nonostante la salsedine e gli agenti eolici, si notano ancora le tracce della lavorazione della pietra fatta con l'attrezzo, forse ascia-martello, con solchi poco profondi.

[50] L'impiego di questa tecnica si riscontra su quest'isola anche nel caso della Ka5. Questa tecnica muraria può essere un nostalgico richiamo all'*opus siliceum*.

[51] La tomba richiama una tipologia già affrontata su Gemile. L'aver scelto un altro esemplare, pur se parzialmente crollato nella volta, fra altri di ben più preservata fattura, è dovuto alla presenza dell'esedra antistante, una particolarità non riscontrata (forse perché non preservata?) negli altri.

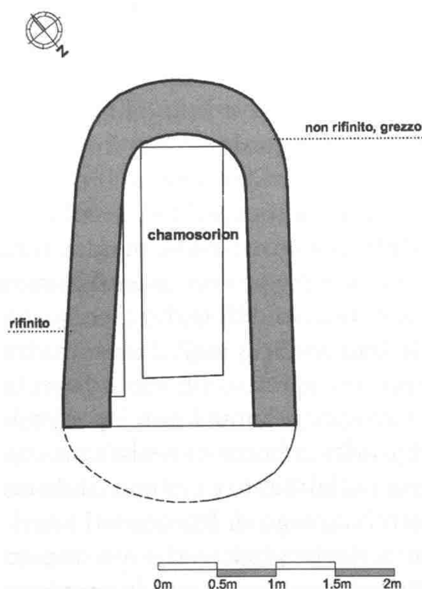


Fig. 17. Ka4, pianta.

nella irregolarità della pianta, sono di ca. 3.55 (ove si include anche la forma esedrale esterna) × 1.95 m. La pianta è a forma allungata, absidata sul lato nord-est, opposto all'ingresso; la forma a sarcofago rende la sepoltura piuttosto trapezoidale con il suo lato più largo verso l'ingresso. Questa irregolarità è percepibile anche ad occhio, grazie ad un muretto laterale al *chamosorion* interno sul quale poggiava la lastra, a forma triangolare e non rettangolare. La larghezza della fossa presenta 1.04 m presso l'absidiola in fondo, mentre il lato opposto presso l'ingresso misura 1.22 m. Anche l'absidiola è pseudocircolare, schiacciata dal muro di chiusura. La tomba ospita un loculo, rettangolare di ca. 0.70 × 1.90 m, incassato nella roccia, sulla quale posa la parte muraria della tomba. La profondità del loculo riscontrabile oggi è di 40 cm; probabilmente all'origine era più profondo, giacché l'interno è occupato dal crollo della volta.

Davanti all'ingresso, oggi crollato, ci sono i resti di una piattaforma, forse semicircolare, in roccia sagomata. La soluzione della volta ad ogiva è specifica: la curvatura impostava subito dalla base esterna del loculo, pur se è più percepibile solo a metà della sua altezza. In una ricostruzione si ipotizza che l'altezza del culmine dell'ogiva dal livello del loculo raggiungeva 1.20 m. Dall'esterno, invece, i muri laterali restano eretti fino alla metà della volta, conservando un discreto piombo e lasciando visibile solo la porzione superiore più ogivale della volta che era spessa sui 25 cm. Non ci sono dati per ricostruire, pur se ipoteticamente, il suo prospetto principale, né si rinviene un esempio *in loco* di questa tipologia che abbia conservato degli indizi certi. Si è accennato in precedenza che a terra, sagomata in roccia, si evidenzia ancora davanti all'ingresso una esedra di piccole dimensioni e a sezione circolare (il raggio tocca 0.65 cm). Non si conosce l'elevato, ma certamente è un ricorso in miniatura di un'altra esedra d'ingresso, più elegante, della tomba che segue. Lo spessore della muratura non è uniforme e corre dai 35 ai 55 cm per i muri laterali mentre quello dell'abside risulta 45 cm. La muratura è in *opus incertum*[52], composta di conci di pietra di varia

[52] In un altro esemplare di tomba simile, ad ovest della chiesa, la muratura esterna si affi-

misura, pietrame, frammenti laterizi e cocciame affogati in molta malta. La facciata sud che sovrasta il pendio e guarda il mare è di pessima fattura: si direbbe un raffazzonatura muraria di cattiva esecuzione.

Dall'analisi fatta si constata come questa tomba non eccelle in qualità; si illumina, invece, la costruzione grazie alla sua posizione. Gli altri esempi di questa tipologia presente su Karacaören sono posti su un podio roccioso e, quando la roccia lo richiedeva, si rabberciava la base con muratura. Una qualità di questa tipologia era dunque la sua visibilità nella pur esile linea della costruzione, lontana dalla massiccia tomba a camera. La nostra Ka4 ha usufruito del picco, non di un podio, e questo era dovuto alla volontà di volere la tomba presso la chiesa e ben visibile da lontano.

Tomba pseudoellenistica (Ka5, fig. 18)

La tomba Ka5, la *seconda pseudoellenistica*, è posizionata a sud della basilica di cui è leggermente distante e autonoma, su uno dei pendii più scoscesi dell'isola (sovrastata da Ka4). Ad essa si accedeva attraverso tre scalini, come di consueto scavati nella roccia che giungono sulla piattaforma esterna di accesso a forma circolare (foto 33). Benché non molto grande, le dimensioni complessive esterne misurano ca. 4.00 × 2.70 m, era sicuramente ben visibile a chiunque tentasse ad avvicinarsi all'isola dal lato sud, grazie alla sua posizione.

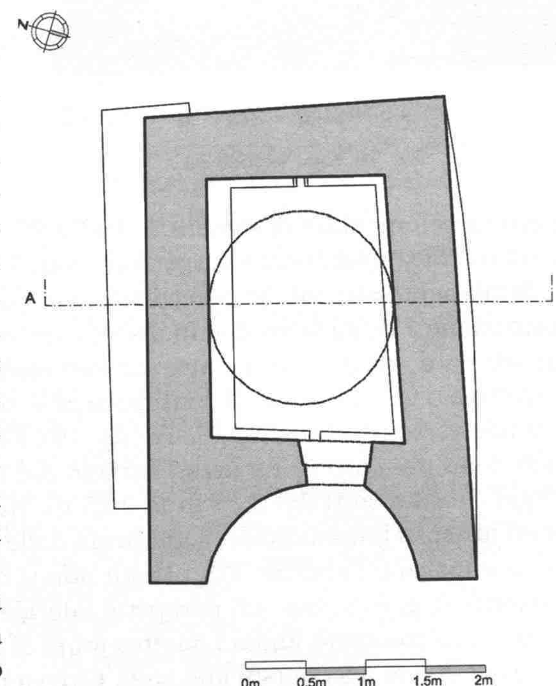


Fig. 18. Ka5, pianta.

La tipologia della tomba è particolare e rappresenta l'unico esempio di questo genere nell'architettura sepolcrale in tutta la zona. In

da a conci ben tagliati e messi in posa con perfetto piombo. Un altro ancora mostra parte della lastra di chiusura (4-5 cm di spessore) che si appoggiava sui bordi creati all'esterno del loculo.

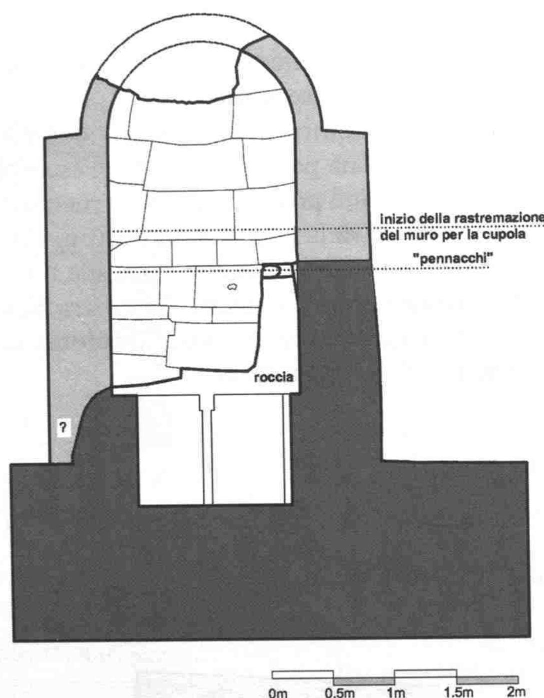


Fig. 19. Ka5, sezione AA'.

pianta essa è rettangolare, con un vano interno e una esedra esterna posta sulla facciata dell'ingresso ad est. La sua forma parallelepipeda è addolcita appunto grazie all'esedra e alla cupola con la quale era coperta. Sebbene una buona parte superiore dell'esedra oggi è carente, sembra che originariamente chiudeva in sommità con un catino (foto 31). Quello che oggi possiamo vedere della sua plastica esterna è una cornice sotto il concio d'imposta sinistro sul prospetto principale e il frammento di un fregio sul lato sud ambedue a listello piatto (foto 32). All'interno si accedeva attraverso una apertura rettangolare di dimensioni 48 × 95 cm, una volta chiusa da una lastra di cui si misconosce lo spessore (foto 31).

Similmente alle tombe precedenti, e in particolare alla Ka3, nella sua costruzione è usata la roccia, in discesa verso sud, tagliata e regolarizzata sui lati nord, est e ovest, mentre sul lato meridionale viene creato un terrazzamento in muratura; di conseguenza la sua pianta non è regolare pur se tende verso una quadrangolare (fig. 19). Le dimensioni del suo interno sono: i lati più corti (est e ovest) variano dal 1.65 m al 1.47 m e quelli più lunghi (nord e sud) dal 2.15 m al 2.25 m. Nella tomba sono scavati due loculi in senso longitudinale, a giudicare dalle dimensioni dei letti funerari che occupavano l'interno. Tra i loculi non si è preservato nessun muretto divisorio; oggi è rimasto un parapetto laterale sul quale poggiava la lastra di chiusura che corre lungo i quattro muri; si alza dal calpestio di 90 cm e largo dai 20 cm a 8 cm (sul lato sud). Circa a metà dei lati corti si è creato un canaletto di scorrimento largo 7 cm, espediente utilizzato per la divisione dei loculi grazie ad una lastra probabilmente calcarea. L'interno è abbastanza alto: il dado parallelepipedo di 2.10 m rappresenta l'altezza sulla quale si imposta una cupola a vista, la cui porzione superiore è crollata. La tomba doveva essere complessivamente alta all'interno sui 3.80 m. Benché

la cupola poggia su una base leggermente allungata, la sua forma risponde meglio ad una forma quasi circolare. Come raccordo tra la base quadrangolare e quella ellissoidale anche qui si è ricorso ai pennacchi, con non poche irregolarità di simmetria. Per accorciare l'asse più lungo, il muro dei lati più corti viene inclinato verso l'interno per 20 cm, a partire dal livello degli stessi pennacchi. Da questo punto parte la curvatura che corre verso il sommo della cupola. Le sommità di questi rudimentali pennacchi vengono poste ad altezze diverse: dal 1.05 m fino al 1.30 m rispetto al parapetto dei letti funerari[53], con la risultanza che la base della cupola non è perfettamente orizzontale (foto 34). La cupola, in aggiunta, è irregolare anche nella sua sezione verticale, a dire, è semiovale.

Come detto, una buona parte della tomba è scavata nella roccia. L'intera sezione del letto funerario, fino all'altezza di 90 cm, è stato ricavato dalla roccia; ancora, gran parte del muro interno a nord-est ripropone la roccia viva che si alza fino alla base del pennacchio est. All'interno dei letti funerari si notano ancora, come nella tomba Ka3, le tracce della lavorazione con l'ascia martello per il taglio e regolarizzazione del fondamento roccioso. Alla roccia scolpita si sovrappongono i muri, realizzati con la tecnica in cementizio. Come nella consorella Ka3, il paramento esterno a vista è in *opus quadratum* con i blocchi in grandi e varie dimensioni e con tagli d'incastro fra i blocchi; per l'interno si è fatto ricorso a blocchi più uniformi nel taglio posti in buone assisi con regolari giunture. I muri sono riempiti con normale cementizio. Per la calotta della cupola, spessa 30 cm, viene impiegato all'esterno sempre un *opus* incertum, mentre l'interno è alzato con i blocchetti; non vi sono indizi sulla rifinitura della cupola. Nei crolli si vedono ancora i resti di malta usata abbondantemente con impiego di laterizio e cocciame (foto 34).

La tomba Ka5, vista da lontana, inducesse tempo addietro ad essere ritenuta ellenistica; questa pretesa, ad una attenta analisi, viene relegata al tempo cristiano; si constata, in aggiunta, come una voluta scelta progettuale — la fusione della cupola su un corpo parallelepipedo (si rammenti quanto accaduto con la tomba Ge2) — si risolve architettonicamente in modo maldestro. Certamente è da ascrivere a questa tomba una sua eleganza esterna; l'esedra di facciata in alto e l'altra a terra davanti all'ingresso — espediente, quest'ultimo, messo in opera davanti ai sarcofagi su podio sparsi a Üçağız (Tristomon) — ne hanno fatto un *unicum* architettonico nel territorio.

53 Il "pennacchio" nord-ovest è completamente scavato nella roccia.

Tomba a camera doppia (Ka6, fig. 20)

La tomba Ka6, chiamata *a camera doppia*, si trova in un'area funeraria collocata distante dalla chiesa, a ca. 150 m a nord-ovest, al di là di una serie di ambienti abitativi. Essa presenta una variazione della tipologia *a camera*, creata semplicemente raddoppiando due tombe identiche, poste accanto ed aventi un muro divisorio longitudinale in comune (foto 35)[54]. In forza di questo raddoppio, le sue dimensioni sono elevate: ca. 6.50 × 4.45 m, con pianta abbastanza regolare. Tutto quanto detto circa la forma esterna della Ka2 vale anche per questo caso, con alcune differenze (foto 37). Il prospetto principale, orientato verso ovest non presenta due archivolti in aggetto, ma solo due aperture rettangolari, e una mensola posta al centro, simile a quella presente nella Ka3. La mensola, alta 22 cm[55] e sagomata con un listello piatto alto 8 cm. Il prospetto principale è parzialmente crollato

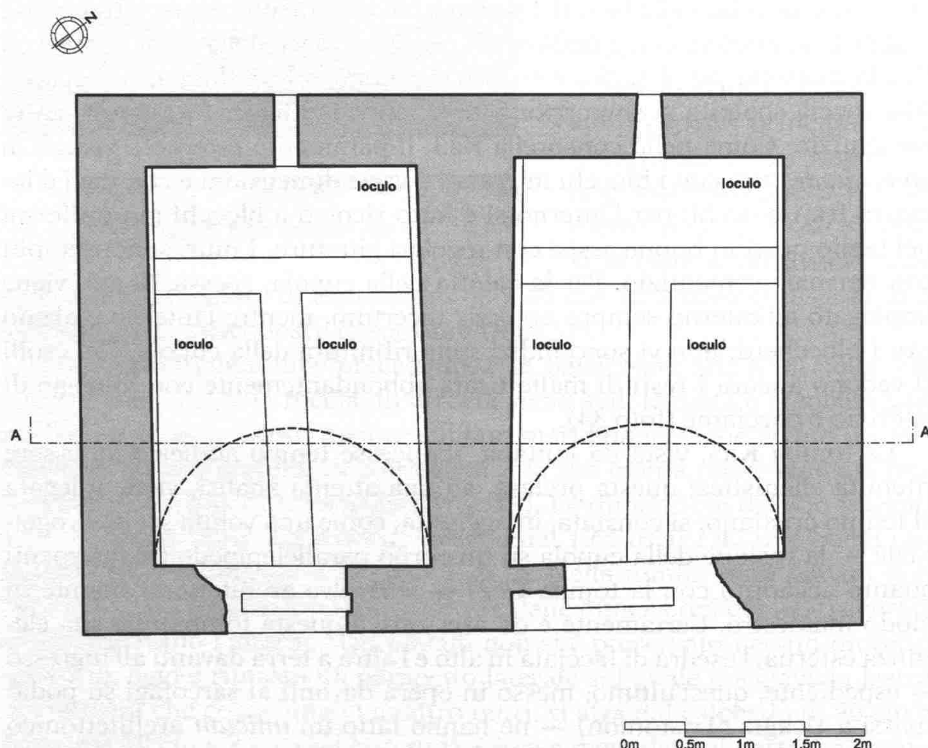


Fig. 20. Ka6, pianta.

[54] Si potrebbe ipotizzare che si tratti di una tomba di famiglia considerando che contiene in totale sei loculi, tre per ogni camera.

[55] Il blocco calcareo fuoriesce dalla muratura per ca. 40 cm, ma non si conosce la totale lunghezza.

e non possiamo essere certi sulle dimensioni delle aperture; sappiamo che erano con lastre monolitiche grazie allo scorrimento verticale ancora ben leggibile lungo gli stipiti spessi 15 cm. Ciò che impressiona di questa tomba progettata come doppia è la sua imponente mole visibile già dalla possente presenza di blocchi negli angoli e nel prospetto principale (foto 36)[56]. Di dimensioni notevoli doveva essere anche l'impianto delle due aperture di ingresso. Gli architravi, anch'essi in calcare, misuravano rispettivamente 1.65 × 0.55 m ed alto 0.40 m per quello a nord, e 1.51 × 0.53 ed alto 0.38 m quello a sud. Con il considerevole spessore approntato per i laterali, si è ben progettata la copertura a volta che si avvale soprattutto della spinta di compressione nella posa dei blocchi. Anche in questo contesto architettonico, si notano bene le spalle murarie esterne che sostenevano la spinta della volta e il leggero piano inclinato percepibile, pur nel crollo, degli spioventi sovrastanti. La facciata est di ambedue presenta due aperture rettangolari di ca. 20 × 40 cm poste ognuna sotto il concio di chiave del rispettivo arco (foto 38).

All'interno di ogni camera i loculi vengono posti in maniera seguente: due addossati alla facciata principale di ca. 0.90 × 2.30 m sono paralleli alle generatrici della volta; il terzo viene collocato al fondo e si sviluppa trasversalmente risultando più stretto e misurando 75 cm (foto 38). La divisione degli spazi interni avviene pel tramite di muretti larghi 30-35 cm ed alti 50, mentre i parapetti laterali, sui quali poggiavano le lastre, sono spessi 8 cm, ma più alti dei muri divisori di 20 cm[57]. Come al solito, la tomba poggia direttamente sulla roccia regolarizzata ed è carente di fondazioni. Le murature sovrapposte alla roccia vengono realizzate con un sacco in cementizio con presenza di frammenti laterizi di ca. 30 cm e il loro spessore varia dal 52 cm al 80 cm. I conci del paramento murario esterno sono in *opus quadratum*, con blocchi poligonali di dimensione diversa ma comunque grande e in posa abbastanza regolare, ad eccezione della parte inferiore del muro nord ed est dove sono presenti conci più piccoli con taglio non uniforme. Sono presenti anche qui i tagli per l'incastro dei blocchi e a volte i giunti fra i blocchi sono alti e riempiti con pietrame. Il paramento murario degli interni che corre lungo i muri laterali e lungo le volte viene realizzato

[56] È interessante notare una procedura messa in pratica per livellare il piano di fondazione. Nell'angolo nord-ovest, dove la roccia non arrivava a coprire l'area predisposta, si è intervenuti con un terrapieno costituito da blocchetti di media grandezza e ben cementati. Raggiunto il livellamento del piano di costruzione, intervengono i grandi conci squadrati per disegnare il prospetto principale della facciata. Questo procedimento si è visto anche per la Ka5.

[57] Particolare questa differenza tra le altezze dei parapetti e i muretti interni: è dovuta forse ad un probabile crollo o è da pensare ad una voluta inclinazione delle lastre di chiusura sui loculi? Nella volta della camera nord si rinviene una fistula dal diametro di 13 cm.

in un modo simile. Per il facciavista del muro interno est, invece vengono impiegati i conci più piccoli in vari tagli e dimensione (fig. 21).

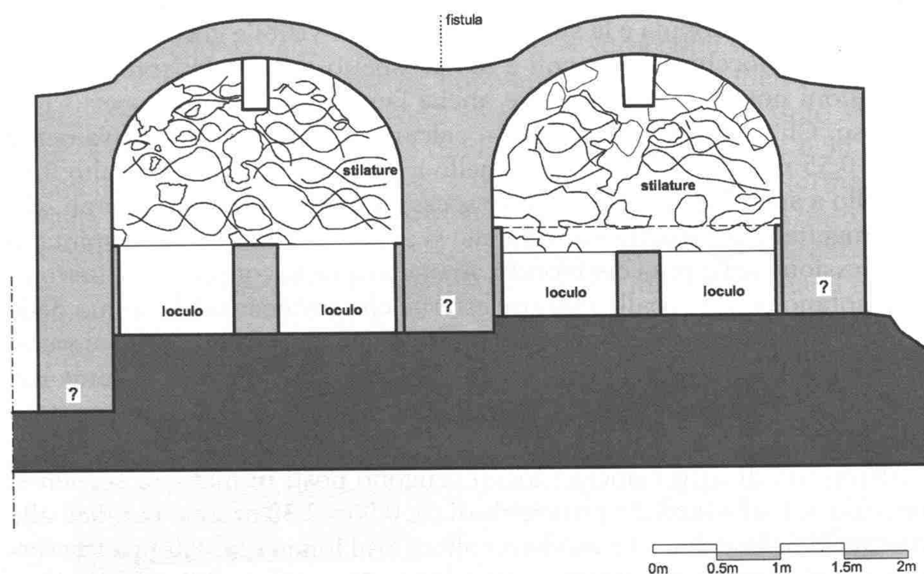


Fig. 21. Ka6, sezione AA'.

Considerazioni architettoniche finali

Generalmente le tombe presenti nelle due isole si possono distinguere in due tipi: il primo è il semplice letto funerario scavato nella roccia, cioè il *chamosorion*[58]; il secondo presenta una costruzione in muratura sovrastante il letto funerario. Le tombe *a chamosorion* erano tutte scavate nella roccia con misure che si aggiravano mediamente su ca. 1.80 × 0.60 m con una profondità da 40 a 85 cm[59]. Probabilmente l'articolazione di chiusura

[58] Gli studiosi giapponesi hanno fotografato sull'isola di Gemile i resti di una copertura di sarcofago a spioventi con il frontone e gli *acroteria* angolari, la cui collocazione esatta non è stata rilevata: "We did, in 1993, find the roof-type lid of a tomb, cut into the bedrock northeast of Church III. The marble lid that dates back to no later than the first half of the fifth century has a simple shape and is decorated with acroteria at the four corners and a cross that is carved in relief at the pinnacle of the roof.", cf. Sh. Tsuji, *General Description of Archaeological Sites Recently Surveyed near Ölüdeniz (Fethiye, Muğla)*, in *Essays on Ancient Anatolia and Syria in the Second and Third Millenium B.C.*, ed. by H.I.H. Prince Takahito Mikasa, Wiesbaden 1996, p. 269 e fig. 16 (pp. 259-295); forse si tratta dello stesso pezzo marmoreo la cui foto si trova in *The Island of St. Nicholas*, fig. 185. Per un ottima trattazione sulla tipologia sepolcrale *a chamosorion*, cf. E. Equini Schneider, "I chamosoria", in *Elaiusa Sebaste* II. *Un porto tra Oriente ed Occidente*, a cura di E. Equini Schneider, Roma 2003, pp. 454-457.

[59] In questo gruppo sepolcrale il *chamosorion* viene realizzato scavando il blocco di roccia affiorante e lasciando il fondo e le pareti. Su altri esempi di *chamosorion* si ha anche quanto

ha fatto ricorso ad una semplice lastra calcarea. Le tombe con le costruzioni in muratura presentano da parte loro una varietà di forme architettoniche che a volte riprendono tipologie classiche, altre volte, se non andiamo errato, mostrano delle forme originali non riscontrabili altrove. La forma più diffusa è quella *a camera*[60]. Come è diffusamente descritta nell'esempio di Ka2, si tratta di una costruzione parallelepipeda coperta da una volta a botte nascosta all'esterno da due spioventi. Forse non tutte, ma molte di quelle rilevate presentano una mano di cocciopesto che ha ricoperto gli spioventi e parte dei muri perimetrali. La facciata principale di solito reca una apertura rettangolare con una lastra di chiusura di dimensioni medie di ca. 60 × 90 cm che escludono un formale ingresso[61]. La facciata principale poteva sostenere anche un archivolto sporgente che, sovrastando l'apertura, creava riparo agli affreschi, purtroppo oggi ridotti solo in frammenti. Di rado costruita per una sola persona, la tomba *a camera* racchiudeva più spesso due letti funerari posti sull'asse longitudinale; vi sono anche esempi con tombe a tre loculi. Raro il caso di tombe doppie *a camera* con un unico muro divisorio (Ka6 e la tomba doppia accanto al corridoio voltato di Gemile, foto 17). Un altra forma, chiamata *a sarcofago licio*, si basa su una vaga rassomiglianza esterna al sarcofago diffuso in questa regione in epoca classica (foto 40). La somiglianza richiama la forma ogivale dell'esterno eretta nel nostro caso in muratura. Di solito le tombe di questa tipologia hanno un solo loculo (foto 41). Altre tombe hanno una forma particolare, vale a dire, il parallelepipedo con cupola e quanto chiamato "pseudoellenistico" (Ge2, Ge3, Ge5, Ka1, Ka3 e Ka5). La tomba a cupola (uno, forse due letti all'interno) come tipologia è nuova e architettonicamente mal risolta. Quanto è stata chiamata "tomba pseudoellenistica" rappresenta un nostalgico ritorno a una muratura ellenistica con soluzioni di coperture non architettonicamente riuscite.

Tecniche costruttive

Tutte le sepolture erano voltate a botte e in alcuni casi con cupola. Nelle tombe *a camera* le generatrici della volta seguivano l'asse longitudinale; la

segue: sulla posa superiore si ricava un bordo largo 10 cm mediamente e alto 15 cm; all'interno il bordo restringe l'apertura verticale di ca. 3 cm per lato. La bocca per appoggio della lastra di chiusura risulta 40 × 180 cm; ancora un secondo *chamosorion* di fattura analoga ha un'apertura di 40 × 160 cm; un terzo è di 45 × 180 cm.

[60] I giapponesi solo sull'isola di Gemile hanno rilevato 122 tombe. Di queste *a camera* sono 58. Si veda la tabella con tutte le tombe di Gemile con i dati fondamentali tipo dimensioni, orientazione e collocazione, in *The Island of St. Nicholas*, pp. 144-146.

[61] Alcune tombe, come si è visto, avevano un ingresso differenziato marcato a terra anche da dispositivi architettonici.

volta impostava a circa metà dell'altezza complessiva della tomba. I muri perimetrali dell'asse longitudinale si tengono dai 50 ai 70 cm e il loro spessore non sempre dipende dalle dimensioni complessive della costruzione. Gli angoli e i registri bassi ospitavano sempre i blocchi più grandi e più squadrati; i registri alti vedono in posa conci più piccoli e pezzame medio. I perimetrali sull'esterno salivano al terzo medio della volta creando così una spalla per le spinte; la stessa volta era nascosta da due spioventi. Diverso è il caso della presenza della cupola che poggiava su una base quadrangolare o rettangolare. Questo evento architettonico lascia perplessi sulla tecnica messa in opera, giacché i costruttori trovavano sempre un problema nel raccordare una base poligonale con una struttura circolare. Dalla constatazione avutasi nelle tombe a cupola, si è vista sempre la grande difficoltà affrontata dagli operai nella creazione dei pennacchi al punto di dover ricorrere ad una fascia di muratura intermedia prima dell'imposta della calotta oppure a differenziare le altezze o le forme degli stessi pennacchi che rasentano una foggia di tromba d'angolo[62].

Materiali di costruzione e murature

La natura rocciosa del terreno e la sua orografia hanno svolto un ruolo importante nel processo costruttivo. Il calcare impera. Tagliato perfettamente o meno regolarmente, il calcare era utilizzato in conci per i grandi paramenti di sostegno, come anche per le volte delle tombe più monumentali. Anche le cornici e mensole, spesso semplicemente sagomate, sono di calcare e segnano non solo nelle tombe e nelle chiese, ma anche negli edifici civili l'imposta di una volta o di un arco. Quasi certamente il calcare era quello locale — si può pensare ai grandi tagli avutisi per la regolarizzazione delle aree di costruzione — ed il pezzame di piccola e media dimensione era usato nel cementizio o, come scaglie nelle volte. Il marmo è quasi del tutto assente — tutto il decoro marmoreo delle chiese era comunque importato — ad eccezione del concio di chiave nella Ka2, accostato a sua volta da un altro concio marmoreo. Lo stesso dicasi per il mattone. Il suo impiego costruttivo, pur se in quantità minima, accade solo nella cupola della Ge2, ed anche qui si è fatto notare come i mattoni siano di riuso[63].

[62] È opportuno richiamare un dato relativo alla capacità tecnica di erigere una cupola. Sembra che altrove (Karkabō [*TIB* 8, 608]; Alakilise [*TIB* 8, 609]; Sydima [*TIB* 8, 854]) la procedura tecnica sia stata di gran lunga superiore ai nostri casi, pur avendo un diametro da coprire più largo.

[63] Sparuto è l'uso del mattone negli altri edifici. Un modulo di tre mattoni in posa radiale si ritiene nell'arco dell'ingresso centrale della Chiesa III; sul fronte dell'arco dell'abside a Kekova, già citata prima in un caso diverso; negli archi dell'impianto termale a Gemile Köyü (inedito); ancora, ma in posa orizzontale per creare il piano d'imposta di due finestre in un



Foto 19. Ka1, tomba a esedre, e Ka2, tomba a camera. Prospetto generale da ovest con le scale d'accesso.



Foto 20. Ka1, tomba a esedre. Prospetto nord con il terrazzamento.



Foto 21. Ka1, tomba a esedre. Interno.



Foto 22. Ka2, tomba a camera. Prospetto sud-est.



Foto 23. Ka2, tomba a camera. Prospetto sud.



Foto 24. Ka3, prima tomba pseudoellenistica. Prospetto nord-est.

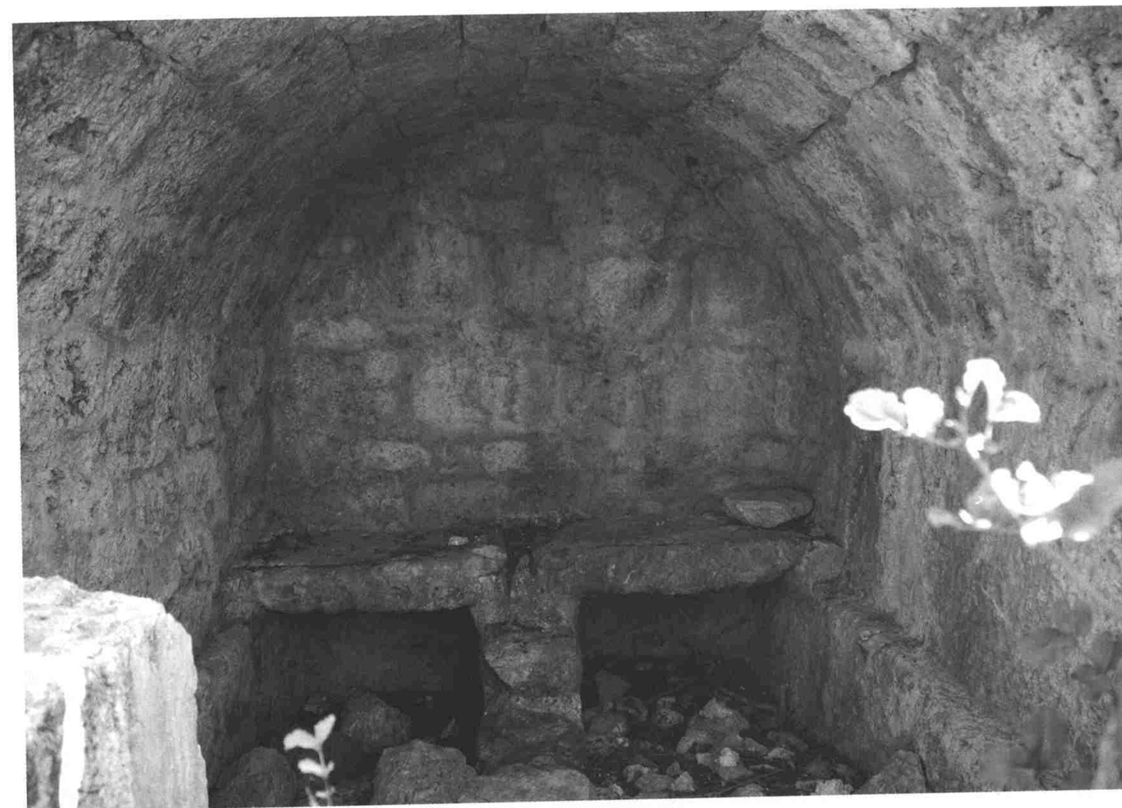


Foto 26. Ka3, prima tomba pseudoellenistica. Interno.



Foto 25. Ka3, prima tomba pseudoellenistica. Prospetto ovest.



Foto 27. Ka3, prima tomba pseudoellenistica. Mensola.



Foto 28. Ka4, tomba a sarcofago licio. Prospetto est.

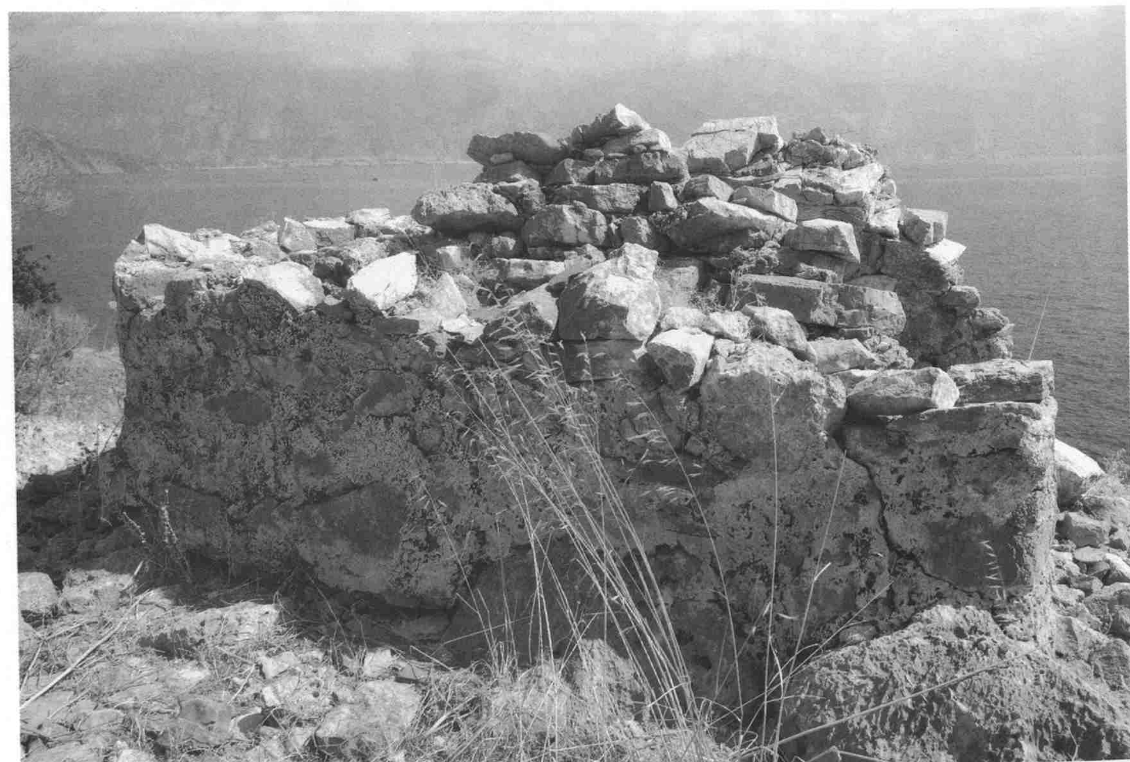


Foto 29. Ka4, tomba a sarcofago licio. Prospetto nord.

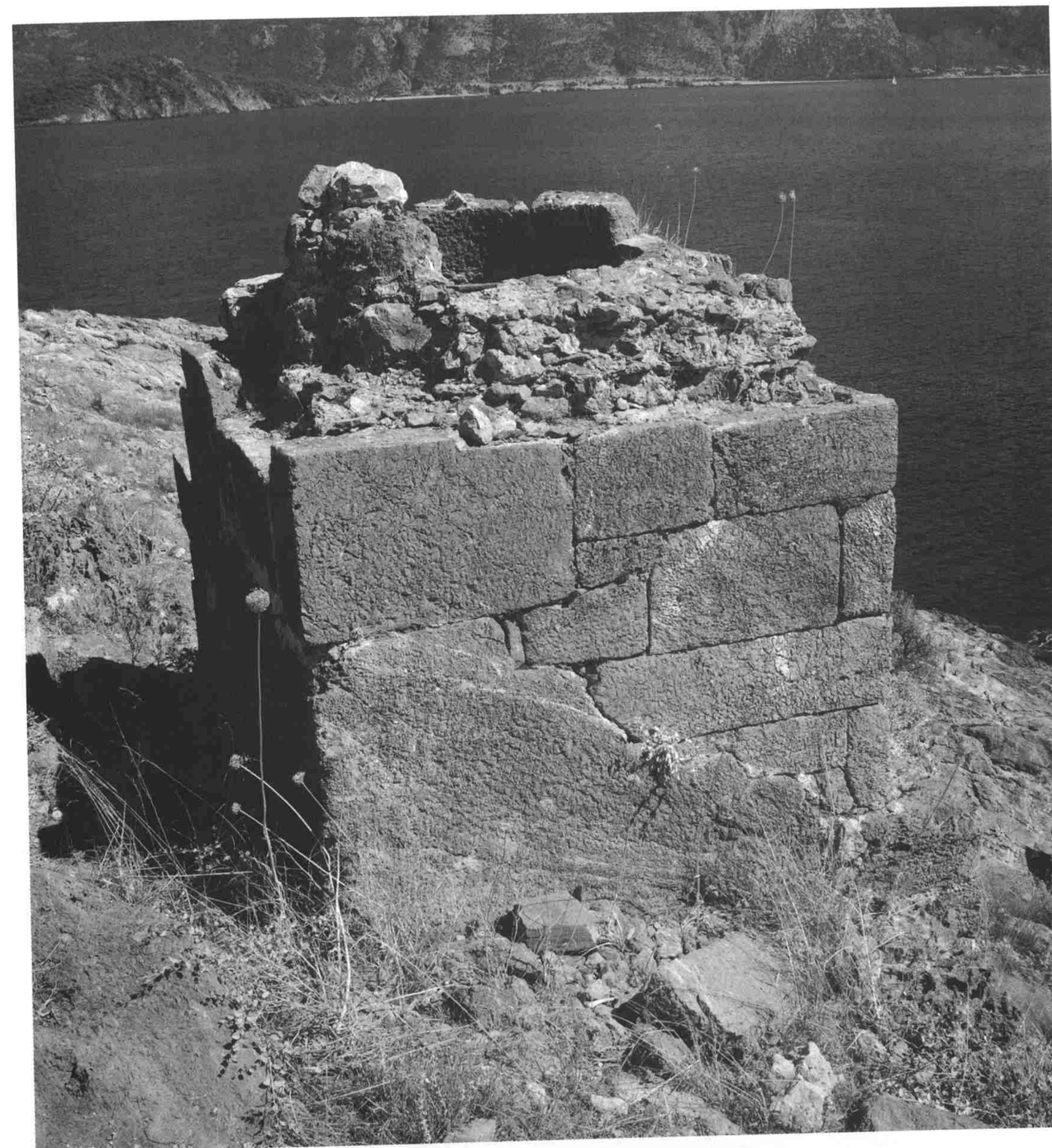


Foto 30. Ka5, seconda tomba pseudoellenistica. Prospetto nord-ovest.



Foto 31. Ka5, seconda tomba pseudoellenistica. Prospetto est.



Foto 32. Ka5, seconda tomba pseudoellenistica. Prospetto sud.



Foto 33. Ka5, seconda tomba pseudoellenistica. Esedra esterna.



Foto 34. Ka5, seconda tomba pseudoellenistica. Base della cupola dall'esterno.



Foto 35. Ka6, tomba a camera doppia. Prospetto sud-ovest.

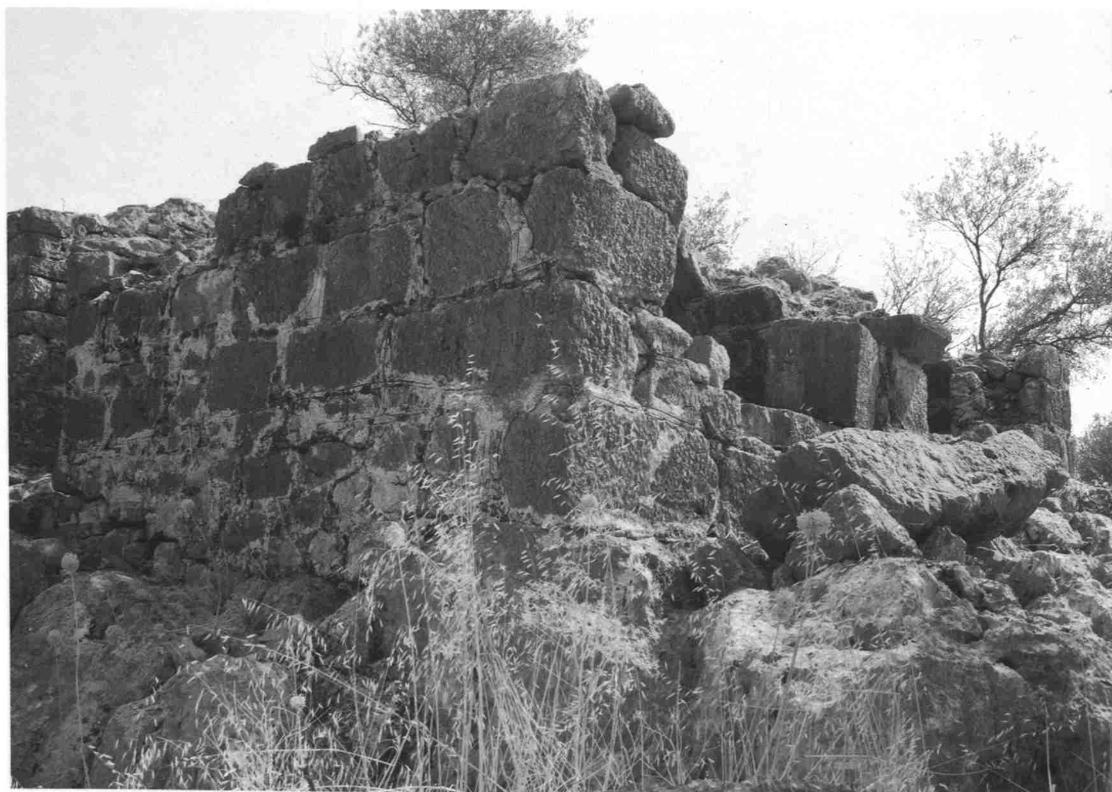


Foto 36. Ka6, tomba a camera doppia. Prospetto nord-ovest.

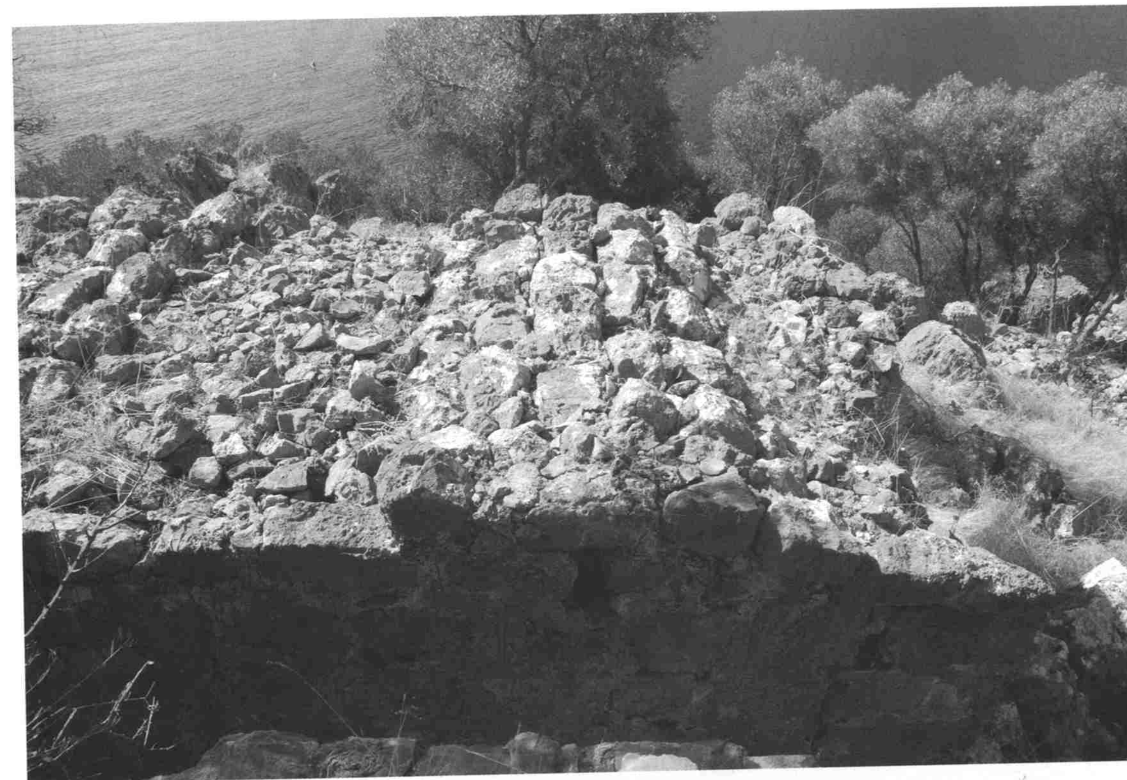


Foto 37. Ka6, tomba a camera doppia. Prospetto est di una camera.



Foto 38. Ka6, tomba a camera doppia. Interno di una camera.

Foto 39. Ka6, tomba a camera doppia. Dettaglio della tecnica muraria.

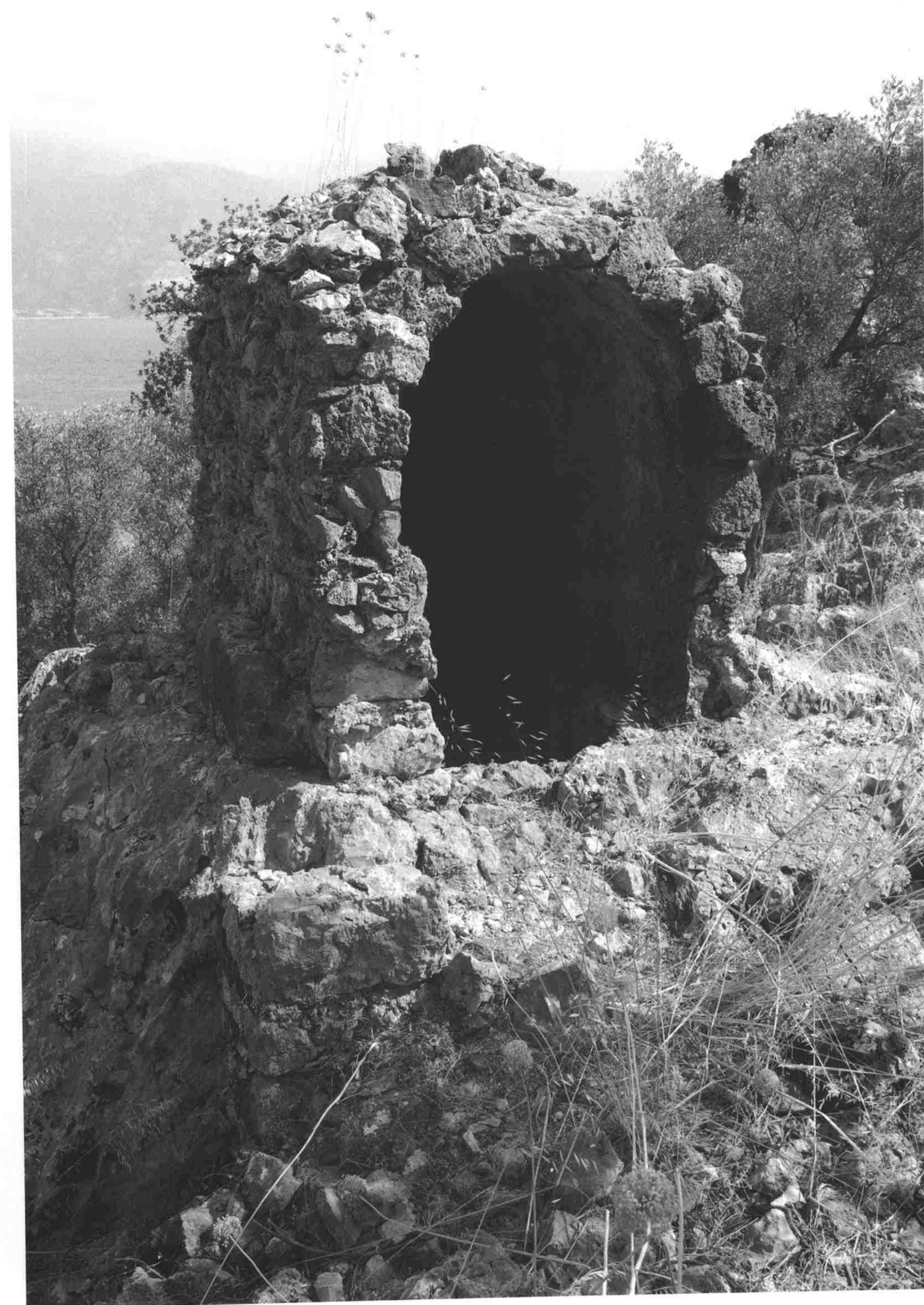


Foto 40. Karacaören, una tomba a sarcofago licio. Necropoli nord.

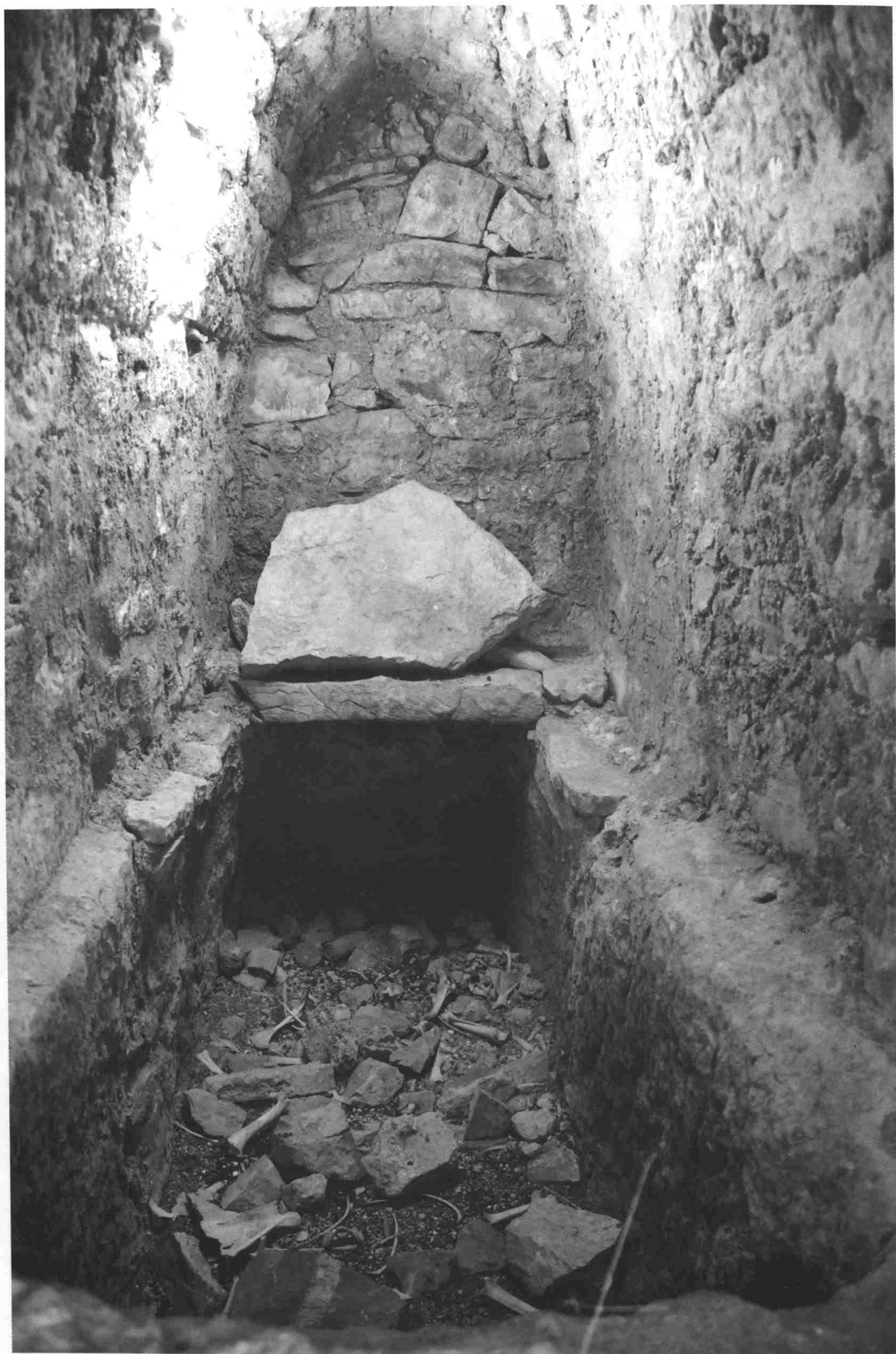


Foto 41. Karacaören, una tomba a sarcofago licio. Interno. Necropoli nord.



Foto 42. Karacaören, una tomba a camera. Necropoli nord.



Foto 43. Karacaören, una tomba a camera. Necropoli nord.

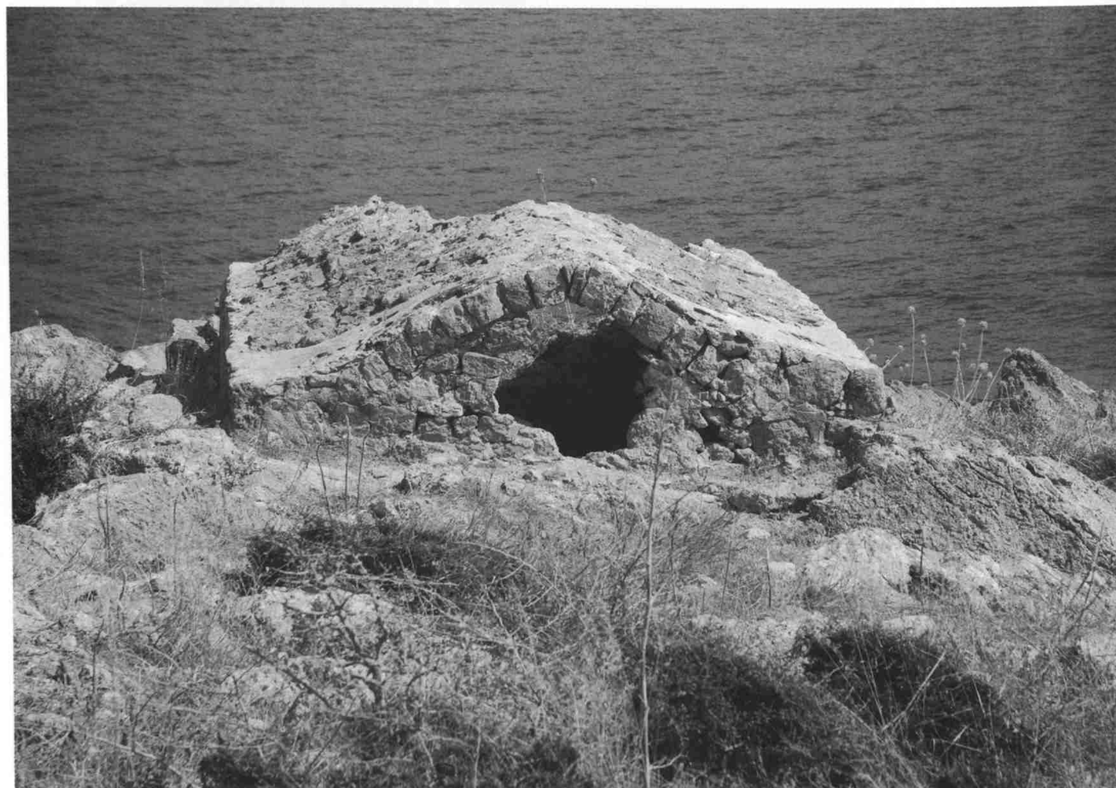


Foto 44. Karacaören, una tomba a camera. Isolata, a sud dell'isola.

A parte v'è la considerazione dell'impiego di frammenti laterizi nella muratura come nell'*opus signinum* impiegato sui muri esterni delle tombe. Una costante tecnica è il ricorso a quanto possiamo chiamare lo "pseudo-laterizio" inciso sull'arriccio e dipinto in rosso. Lo si è visto in varie tombe e sempre su superfici curve (cupola, esedre, arcate); in realtà non si tratta di una peculiarità tecnica propria alle tombe, ma è un ritorno usuale in molti edifici delle isole, come detto precedentemente, adottato per sottolineare le giunture dei conci (sia sotto come sopra l'arriccio).

Le tecniche murarie sono quelle tipicamente bizantine, vale a dire:

1. i facciavista esterni ricorrono al concio più o meno squadrato (lo si potrebbe chiamare un *opus quadratum*) che può ricoprire tutto il muro o essere impiegato nei registri inferiori;
2. il paramento murario esterno ha conci rozzamente squadrati con giunti riempiti con piccolo pezzame, frammenti laterizi cementati con abbondante malta;
3. le volte ricorrono sia ai conci più o meno squadrati (questo sopratutto dall'imposta in poi), e a scaglie litiche o blocchetti sagomati come mattoni nella posa radiale verso il sommo della cupola;
4. il facciavista interno dei muri perimetrali ricorre usualmente a blocchi rozzamente squadrati con abbondante malta, oppure a pezzame medio affogato in molta malta[64];
5. in due casi soltanto (Ka3 e Ka5) abbiamo un *opus quadratum* che per gli incastri fra i blocchi sembra richiamare un *opus poligonale*[65];
6. in un solo caso (Ge2) abbiamo un tipo che alla lontana possiamo annotare come un *opus mixtum* e che consiste in un alternanza di moduli in laterizio e blocchetti calcarei;
7. per la gran parte delle nostre tombe il riempimento interno (il sacco) era costituito da pietre di media grandezza, frammenti laterizi e molta malta[66];
8. tutti i tipi di muratura ricorrono al medesimo tipo di malta molto com-

edificio civile a Karacaören. Probabilmente vi saranno altri casi di questo genere, ma nulla toglie alla considerazione che il mattone era raro e, se usato, richiama un uso non prettamente locale, ma precedente.

[64] Nei casi delle tombe a sarcofago spesso notiamo, dovuto alla forma propria della curvatura dell'ogiva, gli interni affidati a pezzame medio e scaglie.

[65] Un paio di casi mostrano vagamente l'intenzione di sagomare gli angoli di grandi blocchi sì da inserire la posa d'un concio più piccolo. Questi si riscontrano sul paramento ad *opus quadratum* dell'abside della basilica di Karacaören. Anche in questi casi si è incerti se ascrivere questo dato tecnico ad una chiara intenzione di richiamare un antico tipo murario.

[66] Vi sono casi in cui il crollo lascia a vista un bel blocco calcareo ben squadrato che sembra tagliare l'intero spessore del muro: si può pensare ad un uso del *diatono*?

patta, di colore grigiastro costituita soprattutto da calcare frantumato, lapilli e frammenti laterizi;

9. la maggioranza delle tombe non ha avuto bisogno di fondazioni perché costruita su un banco roccioso. Non di rado il banco di roccia diveniva esso stesso il paramento della tomba.

Un accenno deve essere fatto a proposito dell'assisa muraria. Quando si ha il muro con blocchi regolari va da se che la posa seguiva un andamento abbastanza regolare; nel caso che i blocchi non fossero regolarizzati l'assisa si raggiungeva pel tramite del pezzame all'interno dei giunti[67]. La migliore, forse in assoluto, resta quella posta in opera sulla Ka2. Facendo ricorso al pezzame di varia grandezza l'assise persegue il suo perfetto andamento orizzontale.

Stilature, affreschi e rifiniture

Secondo la prassi, l'arriccio posto sui paramenti murari riceveva la sua stilatura[68]. Nel territorio esaminato due sono fondamentalmente i tipi di stilatura rinvenuti: il primo a forma poligonale che in molti casi, ma non sempre, andava a coincidere con l'andamento dei giunti, il secondo invece assumeva un andamento circolare o sinusoidale che non rifletteva nessun andamento murario sottostante. Vi sono, accanto a queste due, leggere varianti che prevedono una stilatura circolare all'interno di una poligonale. In aggiunta v'è l'apparizione di una lisciatura costituita da due linee orizzontali segmentate all'interno da incisioni diagonali; in un solo caso quest'ultima trova una variante nella Ka6 con incisioni incrociate all'interno delle linee parallele. Un discorso a parte a proposito di stilature è l'incisione poligonale sui conci in seguito dipinta in rosso. A questo si aggiungono anche l'incisione e le pitture in rosso, ma solo nel caso di Ge5, su un pezzame sottostante che non è un concio rettangolare[69]. Un ultima osservazione, già precedentemente accennata, è la copertura degli spioventi, delle cupole e in molti casi dei muri laterali con uno strato di malta idraulica, l'*opus signinum*.

[67] Esito nel ritenere che il sovrastante strato di ariccio con stilature poligonali volesse presentare all'esterno (questo soprattutto sui facciavista dei muri perimetrali esterni) una sottostante regolarità dell'assisa.

[68] Sembra del tutto inopportuno investigare in questa sede sulle motivazioni per cui anche le pareti laterali esterne avevano una forma di stilatura. È da pensare forse al susseguente stadio di cocciopesto che si sovrapponeva come rivestimento terminale?

[69] Sono presenti esempi analoghi nelle sezioni cupolate del corridoio voltato.

Datazione

L'architetura funeraria è un rispettoso riflesso di quella civile ed ecclesiastica. Quest'ultima, assieme alla decorazione marmorea per le chiese (con tipologia costantinopolitana) e quanto resta affrescato fa parte del patrimonio bizantino di VI secolo; altrettanto le nostre tombe. Si pensa che l'intero arco cronologico di questo secolo sia stato la spanna temporale entro cui le varie aree sepolcrali con i rispettivi monumenti abbiano visto la luce. Certamente v'è da porre un *terminus ad quem* che l'inizio delle invasioni arabe per mare richiede; qualche rifinitura o, come detto nelle pagine precedenti, qualche mano posteriore può attuarsi all'inizio del VII secolo, ma qualsiasi tipologia sepolcrale richiede una situazione urbana non profondamente scossa nelle sue fondamenta sociali ed economiche. All'interno, dunque, di questo tempo è accaduta anche la sistemazione dell'area sepolcrale presso la Ka1 di Karacaören, come della stessa contemporanea organizzazione urbanistica, per esempio l'intersecarsi del corridoio voltato con qualche tomba ad essa preesistente (vedi dopo). La monumentalità, piccola o grande che sia, dell'architettura funeraria risponde al generale benessere del centro e probabilmente appartiene alla fase finale di questo orizzonte temporale anche la terza fase della tomba Ge5 di Gemile.

Conclusione

All'interno del presente lavoro non s'è potuto considerare tutto il patrimonio funerario delle due isole, senza accennare, sia pure vagamente, alle sparute tracce sepolcrali rinvenibili sui siti vicini della terraferma. L'équipe giapponese ha catalogato le tombe senza però puntualizzare le implicanze urbanistiche, architettoniche e culturali che questa nuova forma di necropoli "urbanizzata" comporta. Dopo quanto è stato detto, ci sembra che vi sia una differenza di fondo fra i sepolcreti, li si chiami necropoli, rinvenuti a Gemile e le sepolture sparse, senza un ordito chiaro se non l'insistenza della vicinanza alla chiesa e alla Ka1, presenti a Karacaören. Da una lettura panoramica del sistema d'urbanizzazione della città di Gemile — si ricordi che la città non ha sentito il bisogno all'atto della sua fondazione di erigere mura difensive — si tende a credere che vi sia stata una scelta intenzionale da parte delle autorità nel porre le aree sepolcrali in settori non abitativi[70]. In effetti, tutto il versante settentrionale dell'isola è densamente abitato; accanto alle abitazioni poste su un considerevole terreno scosceso,

[70] Questo è evidente nell'estesa necropoli orientale; se si son letti correttamente i resti murari di qualche altro edificio presente ad est e a sud-est, si tratta di edifici commerciali che si distanziano considerevolmente dai gruppi tombali. Si è dell'opinione che qualora si dovesse

si ritrovano presso la battigia le installazioni commerciali e gli approdi importanti da cui partono assi viari a scala verso il culmine della collina, sì da incrociare l'asse principale che corre da ovest ad est. Ebbene, questa larga e riparata area è priva di monumenti sepolcrali. Questo *modus agendi* urbanistico sembra un accettato compromesso, in questa età, fra il divieto di porre il sepolcro in città e una separazione dell'area sepolcrale nella città[71].

Detto questo, vi sono ovviamente delle eccezioni da menzionare. Ad est della Chiesa II, lungo la strada principale che s'avvia verso la Chiesa III, vi sono un paio di tombe, ben allestite, parzialmente scavate nella roccia e per poter usufruire della vicinanza alla chiesa[72] si sono avvalse di gradini scavati nella parete rocciosa per impiantare i loculi e relative coperture con cementizio. Nel prosieguo della strada verso la Chiesa III, si incontrano le due tombe a cupola; la prima all'inizio del terrazzamento a nord della chiesa, mentre la seconda sotto il terrazzamento, nei pressi dell'ingresso nord al corridoio voltato. Vien da porre una domanda: sono queste tombe interventi privati avvenuti dopo la decisione di approntare determinate aree urbane per la sepoltura? Al momento non si può dare una risposta certa a causa della carenza di corredo e di una solida cronologia per le aree sepolcrali[73].

Salvo errore, all'interno del corpo epigrafico pubblicato da T. Masuda, una sola iscrizione riporta l'inumazione (ΚΟΙΜΗΘΙ) di una persona il cui nome è scomparso. Questa epigrafe è stata incisa sull'arriccio interno della volta di una tomba parzialmente scavata nella roccia dietro la Chiesa II[74].

pensare a "cimiteri" per i poveri, elemento su cui torneremo, l'estesa area orientale dell'isola di Gemile sarebbe il posto più indicato.

71 Un caso analogo si ha ad Alakışla, in Caria: V. Ruggieri, *Il golfo di Keramos dal tardoantico al medioevo bizantino*, Soveria Mannelli 2003, pp. 209-213; non vi sono tracce di necropoli all'interno del plesso urbano fortificato ad Osmaniye, in Caria: K. Hattersley-Smith and V. Ruggieri, "A Byzantine City near Osmaniye (Dalaman) in Turkey. A Preliminary Report", *OCP* 56 (1990) 135-164; cf anche D. Claude, *Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert*, München 1969, pp. 97-98. Da un punto di vista urbanistico il problema si pone differentemente quando si tratta di una città classica divenuta cristiana durante i secoli; in questo caso i cristiani hanno riutilizzato la necropoli già esistente.

72 A Gemile, e più comunemente a Karacaören, si potrebbe pensare al costume sepolcrale *ad sanctos*, se avessimo delle tracce di deposizioni particolari. La carenza di identificabili deposizioni (a parte la probabile dedicazione della Chiesa II a S. Nicola dovuta alle due iscrizioni degli stipiti della porta nord), ci esime dal fare qualsiasi ipotesi a riguardo.

73 In due casi solamente si è rinvenuto uno scarto cronologico (leggero o considerevole) d'un certo interesse. Una tomba a camera presso il corridoio voltato interferisce con il passaggio voltato del corridoio: in realtà si pensa che la tomba sia preesistente al disegno del corridoio (a riguardo: V. Ruggieri, *OCP* 77 [2011] 242-243). L'altro caso è dato dalla tomba Ge5 che mostra interventi murari differenti.

74 T. Masuda, "Inscriptions", in *The Island of St. Nicholas*, p. 244; un'altra iscrizione incisa sulla roccia a Karacaören ha sentore di funerario: Id., "Greek Inscriptions in the Ölüdeniz-Gemiler Ada Bay Area", in *The Survey*, pp. 124-125 (Masuda riempie la lacuna con ὁδὸν rife-

Questa modalità epigrafica, l'essere cioè incisa sull'arriccio interno, spiega per un verso la mancanza di iscrizioni propriamente incise su lastre di chiusura e conferma, per un altro verso, l'ipotesi che le iscrizioni, se v'erano, erano dipinte o graffite sul registro sovrastante l'arco cieco della facciata o lungo gli stipiti laterali dello stesso, una caratteristica rinvenuta in vari esempi su ambedue le isole[75].

La mancanza di informazioni che usualmente l'epigrafia funeraria offre, rende in questi casi silente la varietà dei monumenti e la posizione sociale dei lori proprietari. Le tombe contengono da uno a tre letti funerari[76] disposti orizzontalmente secondo l'asse d'ingresso; quando v'è un terzo, quest'ultimo è steso trasversalmente in fondo agli altri due. Molto diffusa è la fossa scavata nella roccia con semplice copertura a lastra piatta (*chamosorion*). Naturalmente quest'ultimo tipo di sepoltura è più diffuso e lo si ritrova nelle due isole in qualsiasi area funeraria senza mostrare nessun particolare segno di ornamentazione architettonica. Vien da pensare, sia pure ipoteticamente, che il semplice *chamosorion* fosse il tipo di tomba per la classe povera (nelle due isole non s'è rinvenuta struttura alcuna che potesse far pensare ad una tomba collettiva), pur se non sempre, e che la classe agiata, abbastanza diffusa su quest'isola votata al commercio, patrocinava lasciando però alla chiesa il dovere dell'inumazione gratuita[77]. Se la ricchezza di Gemile lascia pensare con buon ragione all'antico costume del mecenatismo locale[78] nell'approntare delle fosse, spettava tuttavia alla

rendosi alla strada nella roccia). La natura sepolcrale dell'iscrizione è data da "εἰς ἀνάπαυσιν", benché sfortunatamente non si ha un riferimento immediato sull'opera fatta costruire.

75 Come detto, Ka3 portava un'iscrizione sul lato nord, su una superficie calcarea praticamente corrosa.

76 Più propriamente per un letto si avrebbe un μονόσωμον senza o con κοιμητήριον (cf. V. Beševliev, *Spätgriechische und lateinische Inschriften aus Bulgarien*, Berlin 1964, n. 208, pp. 143-144; L. Robert, *Bull.Epigr.* 1965, n. 1), mentre a due letti avremmo un δίσωμον con κοιμητήριον. (D. Feissel, *BCH* 100 [1976] n. 1, pp. 269-271 da Salonicco; Robert, *ib.*). È degno di nota il caso di δίσωμος, fatto notare da Feissel, ove la deposizione dei corpi è avvenuta in due diverse date accertate dall'iscrizione. Un pluteo cristiano chiudeva una tomba che racchiudeva due deposizioni; queste erano divise in due letti, ma ciascuno era chiamato μονόσωμον: W. M. Calder, *Monuments from Eastern Phrygia, Monumenta Asiae Minoris Antiqua* VII, Manchester 1956, n. 89, p. 17 e Pl. 6. In genere su questo soggetto, cf. Ph. Koukoules, *Vie et civilisation byzantine*, IV, Atènes 1951, pp. 198-203.

77 È. Rebillard, "Les formes de l'assistance funéraire dans l'empire romain et leur évolution dans l'Antiquité tardive", *Antiquité Tardive* 7 (1999) 278-282.

78 È fuori dubbio che le due isole e i propinqui siti sulla terraferma testimoniano una considerevole agiatezza economica. Ad Ölüdeniz, dove le chiese sono state archeologicamente scavate (ciò che non è accaduto sulle nostre due isole, se non per un terzo della Chiesa III), tutte avevano il pavimento mosaicato. Dove questo s'è conservato, si vede la testimonianza epigrafica di un gruppo di persone (τοῖς συνδότοις), di singoli, di donne proprietarie d'una nave. Inoltre, un architrave marmoreo, pagato probabilmente da un certo Teodosio, medico, ricorda il riposo eterno del vescovo Paolo: cf. Malkoç-Tsuji, "Preliminary Report", pp. 7-9).

chiesa accollarsi la spesa dell'inumazione[79]. Si è fortunati a riguardo perché le leggi imperiali, che trovano riscontro nella capitale, hanno contemporaneamente un riflesso anche ad Efeso. Grazie ad una lunga iscrizione, Ipazio, vescovo di Efeso, ci informa della prassi vista a Costantinopoli con i problemi che insorgono. Così un brano dell'iscrizione:

> Infatti anche la nostra santissima chiesa della tutta santa, gloriosa madre di Dio e sempre vergine Maria + si preoccupò dell'onorevole loro trasporto e stabilì che gli addetti a ciò, ossia i virtuosi decani e le piissime canonichesse, ricevessero dalle sue sostanze una piccola retribuzione, affinché a nessuno venisse lasciato un pretesto di giudaica ingordigia. E se alcuno d'ora in poi accetti da altri qualcosa per il trasporto o la dia ad altri di quelli che la eseguono, o non tenga nel dovuto conto l'onorevole trasporto (dei defunti) o, avendo appreso che qualche cosa di simile è avvenuta, non la denunci, sappia anzitutto ch'egli ha osato commettere tale empietà sul corpo stesso del Signore. Poi sarà (considerato) estraneo rispetto e a noi e a tutte le nostre santissime chiese[80].

Alle tombe per un solo defunto si accostano quelle a camera, come s'è visto, contenenti due-tre letti. La varietà delle forme architettoniche sparse più a Karacaören che a Gemile sorprende. Se la tomba a camera ha illustri e più rifiniti esempi nell'architettura del periodo classico, si ritrova anche il ricorso intenzionale al profilo del sarcofago licio operato con semplice muratura. Inusitata è la pianta disegnata con esedre esterne alzate con conci ben tagliati nel contenere una singola fossa all'interno: la sua rifinitura architettonica e l'ottima esecuzione tecnica del ciclo pittorico interno fanno pensare a qualche defunto di riguardo. Se in tutte queste forme v'è un

L'area scavata nella Chiesa III a Gemile ha consegnato la grande iscrizione di Makedôn, un orefice, che ha pavimentato con mosaico la navata centrale della chiesa: *Higashichichuka*, pp. 23-24; Masuda, "Inscriptions", pp. 241-243. Un particolare mecenatismo inoltre è attestato dall'intervento sull'accesso e viabilità sull'isola di Karacaören. Grandi iscrizioni sulle pareti di roccia tagliata per creare percorsi ricordano Stefano, Nilos Zoilos ed uno sconosciuto. All'interno dunque di questo diffuso costume, nessuna epigrafe testimonia un similare intervento sull'architettura funeraria.

[79] Inizialmente v'è una legge di Anastasio che concede un reddito di 70 libbre d'oro alla Grande Chiesa di Costantinopoli perché i funerali siano gratuiti per i poveri della capitale: *Cod. Iust.* I,2,18. Il VI sec., comunque, vide la crisi dei *kopiatai* (*dekanoi* o *lektikarioi*), gli incaricati per i funerali; per essi Giustiniano emette due *Novellae* (43 e 59): cf. l'analisi fattane da Rebillard, "Les formes de l'assistance funéraire", pp. 274-5; A.M. Demicheli, *La* ΜΕΓΑΛΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ *nel lessico e nel diritto di Giustiniano*, Milano 1990, pp. 72-75. La stele di Tanagra (fine IV-inizi V sec.) richiama: "Ai poveri inoltre si dia subito ciò che basta attingendolo dalla sostanza che si ha ...": M. Guarducci, *Epigrafia greca. IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Roma 1978, p. 339 (qui si parla anche del conforto del lume durante la notte).

[80] Guarducci, *Epigrafia greca. IV*, 403; *Die Inschriften von Ephesos* VII/2, hrs von R. Meriç, R. Merkelbach, J. Nollé und S. Şahin (*Inschriften griech. Städte aus Kleinasien*, B. 17,2), Bonn 1981, n. 4135, pp. 437-438.

voluto richiamo alle soluzioni assodate nei secoli precedenti, è da ritenersi originale la soluzione architettonica a cupola, in sé molto particolare[81].

Fra le varie caratteristiche architettoniche che le tombe ci hanno consegnato nelle pagine precedenti credo che due possono avere un loro significato all'interno del rituale di sepoltura. La presenza di chiese nelle immediate vicinanze lascia pensare allo svolgimento processionale della salma verso il *taphos*[82], più agevolato a Gemile, più irto e complesso a Karacaören. Ciò che i testi liturgici stanno a riferire come ἐν τάφῳ credo abbia avuto luogo negli spazi antistanti alle tombe. Alcune di queste hanno conservato a terra una ristretta area delimitata da una forma semicircolare in muratura (Ka4, Ka5) oppure un accesso privato o scale di accesso alla tomba (Ka1, Ge5, tomba dietro la Chiesa II, etc)[83]. Sempre in facciata si riscontra la seconda particolarità: mensole aggettanti o mensole-sedili posti su ambo i lati della facciata (Ka3, Ka6, tomba presso la Chiesa II, etc) o ancora lungo la facciata nel registro più basso. Forse è quest'ultimo dispositivo architettonico che, pur se nella sua semplicità, allaccia la prassi sepolcrale ai secoli precedenti. Si pensa alle mensole per i lumi, come ai sedili per la permanenza dei familiari nei giorni anniversari con il relativo consumo dei *kollyba*.

L'architettura sepolcrale delle isole riflette lo *status* agiato della popolazione la cui cultura era ancora parzialmente legata a forme passate di vita sociale ed urbana. Le differenziate forme di questa architettura sono uno specchio, almeno in buona parte, di modelli antichi (*chamosorion*, la forma a sarcofago, a camera); altre, quelle a cupola soprattutto, rappresentano una novità che architettonicamente non si presentano aggraziate e ben risolte. È da pensare che la richiesta, la volontà di avere una cupola fosse un

[81] La cupola sulla tomba di S. Ticone provocava sorpresa per la sua bellezza: H. Usener, *Der heilige Tychon*, Leipzig – Berlin 1907, 28^{28-29}, p. 139. Una strana forma ottagonale aveva la tomba di Atenogene: P. Maraval, *La Passion inédite de S. Athénogène de Pédachthoé en Cappadoce*, *Sub. Hag.* 75, Bruxelles 1990, p. 43^{13}.

[82] G. Mosco, *Il Prato*, ed. da R. Maisano, Napoli 1982, cc. 77-78, pp. 112-6 ci illustra la processione verso il sepolcro (la salma, durante la processione, non era coperta). Una processione molto più lunga e solenne si ha per la salma di S. Xena-Eusebia di Mylasa: J.M. Featherstone, *OCP* 68 (2002) 87. In questo caso si ha l'esposizione della salma nella *plateia* della città e la sua processione si svolge nella *mesê*. Le fonti sono numerose a proposito di santi e sante; ben conosciuti sono i funerali di S. Basilio, di Macrina e Cesario in Cappadocia, dove il rito è pennellato dai Padri Cappadoci in prosa elegante. In genere i punti salienti del rito sono rinvenibili nel testo dello Psuedo-Dionigi Areopagita, *La gerarchia ecclesiastica*, ed. da S. Lilla, Roma 2002, pp. 142-155 e riproposti dalla tradizione eucologica (P. De Meester, *Studi di Rito bizantino*. Libro II, Parte VI. *Rituale-Benedizionale bizantino*, Roma 1930, p. 77 e ss.; M. Arranz, "La preghiera per i defunti nella tradizione bizantina, II-6", *OCP* 63 [1997] 99-117).

[83] Si potrebbe pensare all'antica prassi legale di proprietà relativa all'area della tomba e dell'area ad essa attinente; non abbiamo in questi siti nessun accenno in proposito.

tentativo di rappresentare la forma tardoantica del mausoleo? Potrebbe darsi; l'innesto incerto, tuttavia, di una cupoletta su un corpo parallelepipedo non rivela una maestria procedurale. Resta unica la tomba Ka1, che ad una pianta innovativa dall'esterno risolve la soluzione del volume interno affidandosi alla consueta volta a botte. La tecnica, bisogna dirlo, anche lì ove non sia stata raggiunta un'armonica soluzione architettonica, si mantiene su un buon livello toccando anche tratti di grande maestria. V'è una finale considerazione di carattere più generale. Sono documentati in molti casi i momenti figurativi, sia pure frammentari, che ornavano soprattutto la facciata arcuata d'ingresso e l'interno. D'altro canto si è constatato la carenza epigrafica che accompagna questa architettura funeraria cristiana. Se i bizantini della nostra geografia hanno volto lo sguardo alle forme architettoniche antiche, non hanno però optato per incidere il marmo o il calcare per conservare a perenne memoria il nome del defunto[84]; essi si sono piuttosto affidati alla simbologia e questa sempre affrescata. Ove si trova un accenno di scrittura, si tratta della tomba Ka1, questa si affida al pennello d'un pittore e non allo scalpello d'un incisore epigrafico. La mancanza, dunque, di uno scritto inciso esposto costituisce una caratteristica essenziale e molto sintomatica di questa originale architettura sepolcrale bizantina.

via Tuscolana 194
00182 Roma

Aleksandra Filipović

SUMMARY

The Christian necropolises of an urban ensemble probably dating to the first half of the sixth century and extending over two islands, Gemile and Karacaören, as well as the nearby mainland on the Gulf of Belceğiz (Southern Turkey), are the object of a study whose first part was published in the previous issue (OCP 78 [2012] 149-177). This second part of the study discusses the site on the smaller island of Karacaören, probably a necropolis and some sort of sanctuary of the urban unit and environs. A basilica, several buildings identified as residences for pilgrims, and tombs were discovered. Detailed analysis focuses mainly on selected tombs: Tomb with exedras (Ka1), Tomb consisting of one room (Ka2), First pseudo-Hellenistic tomb (Ka3), Tomb with Lycian sarcophagus (Ka4), Second pseudo-Hellenistic tomb (Ka5), Double-room tomb (Ka6). There follow final architectural considerations: techniques of construction, masonry and building material; fresco plasters, frescoes and finishes; dating and conclusion.

[84] In verità solo una piccola parte della Chiesa III è stata propriamente scavata ed ha prodotto una bella e interessante iscrizione su mosaico. Certamente le altre chiese, a Gemile e a Karacaören, hanno i pavimenti musivi con iscrizioni dedicatorie. Ma si tratta d'altra architettura e di diversa materia scrittoria.

Laurent Basanese, S.J.

Le *Cantique* d'Élie de Nisibe (975-1046)

Édition et traduction

La figure d'Élie de Nisibe (975-1046) n'est, en général, pas ignorée des orientalistes et des islamologues, et ses œuvres sont — lentement mais sûrement — en cours de publications[1]. Métropolite syro-oriental de Haute Mésopotamie, Élie est originellement connu pour sa chronographie bilingue et sa grammaire syro-arabe. Il l'est plus récemment pour ses entretiens théologiques et spirituels qu'il eut avec le vizir et homme de lettre Abū al-Qāsim al-Maġribī durant l'été 1026, à la manière du patriarche Timothée I[er] et du calife al-Mahdī au VIII[e] siècle. La plupart des informations historiques concernant Élie de Nisibe ont été mises à jour récemment[2].

Ainsi, Élie de Nisibe naquit le jeudi 11 février 975. Il est connu en arabe sous le nom de Iliyyā (II) ibn al-Sīnī — soit, en syriaque, Bar Šīnāyā — mais il est généralement nommé « Iliyyā muṭrān Naṣībīn », en référence à son métropolitat dans la ville de Nisibe. Il est originaire de Sinn (Šennā en syriaque)[3], dans la Ǧazīra (Haute Mésopotamie), une petite ville à 50 kilomètres au nord de Takrīt, « sur la rive gauche du Tigre, un peu au-des-

[1] La dernière œuvre publiée concerne le 3[ème] Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir Abū al-Qāsim al-Maġribī : cf. Laurent Basanese, *L'amour de Dieu dans les limites de la simple raison (édition et traduction du Troisième Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir Abū al-Qāsim b. 'Alī al-Maġribī: Etablissement de la preuve du monothéisme des Chrétiens d'après le Coran)*, Roma, PISAI, 2010 ; noter aussi dernièrement *Le livre pour chasser les soucis*, en italien : Elia di Nisibi, *Il libro per scacciare la preoccupazione (Kitāb daf' al-hamm)*, Samir Khalil Samir et Anna Pagnini (ed.), Torino, Silvio Zamorani editore (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano 9-10), 2007-2008.

[2] Cf. L. Basanese, *id.*, p. 16-27. Sur Élie de Nisibe, l'ouvrage fondamental demeure celui de Georg Graf, *Geschichte der arabischen Literatur*, t. II, Cité du Vatican, Bibliothèque Apostolique Vaticane, 1947, p. 177-189, 478. En langue arabe, cf. Samir Khalil Samir, « Iliyyā al-Naṣībīnī (975-1046) wa al-wazīr Abū al-Qāsim al-Maġribī (981-1028) », in : *Al-Mašriq*, 26-2, 2002, p. 443-448.

[3] Parfois transcrit « Séna » en français, à ne pas confondre avec Sinna, l'actuelle Sanadağ, capitale administrative de la province persane actuelle du Kurdistan. Dans Al-Yāqūt, *Mu'ǧam al-buldān*, Bayrūt, Dār Bayrūt – Dār Ṣādir, 1957, vol. 3, p. 268-269, la ville de Séna est décrite comme un lieu chrétien important, cf. : «السن: [...] مدينة على دجلة فوق تكريت لها سور وجامع كبير وفي أهلها علماء وفيها كنائس وبيع للنصارى وعند السن مصب الزاب الأسفل.»

sous (*sic*) de l'embouchure du grand Zab »[4]. Entré jeune au couvent de Mār Sim'ān, près de Sinn, il fut ordonné prêtre le samedi 15 septembre 994 à l'âge de 19 ans, au temps du patriarcat de Māri II bar Ṭūba (987-1000), par Nathanaël, évêque de Sinn, lequel devint quelques années plus tard catholicos des Nestoriens sous le nom de Jean V bar 'Īsā (1001-1012). Pendant deux ans, Élie assura le rôle de supérieur du couvent de Saint-Michel, près de Mossoul, et y acheva ses études sous la direction d'un saint moine, Jean al-A'rağ (« le boiteux »).

Consacré évêque le 15 février 1002, le premier dimanche de Carême, il fut nommé à Bayt Nūhaḏrā, où il resta jusqu'à la mort du métropolite de Nisibe, Yahwālāhā, le 3 décembre 1007. Après une vacance de plus d'un an du siège métropolitain, le dimanche 26 décembre 1008, Élie en prit la succession, alors que Nisibe était encore l'un des plus grands évêchés nestoriens, toujours réputé pour son rayonnement culturel et spirituel. Il garda cette charge pendant près de quarante ans, en s'assurant généralement la confiance des patriarches, notamment Jean VI (1012-1020) et Élie Ier (1028-1049). Il ne reconnut pas cependant l'élection de Īšū'yaw (IV) bar Ézéchiel (1021-1025), qu'il considéra simoniaque, et ne proclama jamais son nom durant les offices jusqu'à la mort de ce dernier[5].

Élie de Nisibe mourut le vendredi 18 juillet 1046 à l'âge de 71 ans. Cette date semble désormais acquise depuis l'argumentation de Delly, et cela malgré des erreurs persistantes de plusieurs orientalistes et Orientaux[6]. Il fut enterré à Mayyāfāriqīn, dans l'église.

---

[4] Cf. Emmanuel-Karim Delly, « Élie Bar Sénaya », in: DSp, Paris, Beauchesne, t. IV-1, 1960, col. 572-574, citant le *Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens,* (édit. Jean-Baptiste Chabot, Paris, Imprimerie Nationale, 1902, p. 683). Séna se trouve plutôt à l'embouchure du Petit Zāb (*al-Zāb al-asfal* ou *al-Zāb al-ṣaġīr* comme le rapporte Al-Yāqūt, *id*). Davide Righi commet une double erreur en traduisant la citation de Delly dans Elia di Nisibi, *Il libro per scacciare la preoccupazione (Kitāb daf' al-hamm),* t. 1, Turin, Silvio Zamorani édit. (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano 9), 2007, p. 95 (« sulla riva *destra* del Tigri, un po' *al di sopra* della foce del grande Zab » ; nous soulignons).

[5] Cf. Jean-Maurice Fiey, *Nisibe, métropole syriaque catholique et ses suffragants des origines à nos jours,* Louvain, CSCO 388, 1977, p. 92. Élie enverra même « aux évêques et fidèles du diocèse de la grande Bagdad » une lettre de protestation dans laquelle il condamne l'élection simoniaque de ce patriarche. Cette lettre, écrite en syriaque, a été traduite en allemand par Bernhard Vandenhoff dans OC, 2e série, t. III, 1913, p. 59-81, 236-262. Une partie de cette lettre est inédite: cf. E. K. Delly, *La théologie* [...], *op. cit.,* p. 12, n. 22. Toutes les autres lettres d'Élie sont écrites en arabe d'après Witold Witakowski, « Elias Bar Shenaya's Chronicle », in: *Syriac Polemics, Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink* (Wout Jac. van Bekhum, *et al.* édit.), Louvain, Peeters, (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 170), 2007, p. 221, n. 9.

[6] Pour un bilan exhaustif sur la question, cf. Samir Khalil Samir, « Date de la mort d'Élie de Nisibe », in: OC, 72, 1988, p. 124-132 (réimpr. Samir K. Samir, *Foi et culture [...], op. cit.*). Les chercheurs ont souvent hésité avec 1049 (date de la mort du catholicos Élie Ier); certains ont même suggéré 1056. Nous renvoyons à l'article très renseigné de Samir Khalil.

Parmi les œuvres sapientielles de notre évêque écrites en langue arabe, nous ne connaissons, pour l'heure, qu'un unique manuscrit du cantique qui lui est attribué: *Tasbīḥat Mār Īliyyā Muṭrān Naṣībīn*. Cet antigraphe, que nous avons pu consulter à la Bibliothèque nationale de Paris, a été décrit par Gérard Troupeau dans son *Catalogue* des manuscrits arabes chrétiens[7]. Le *Cantique* d'Élie de Nisibe fait partie d'un livre de prières, pour le rite melkite, de 140 feuillets[8]. Sa localisation dans un recueil «chalcédonien» ne doit pas étonner, étant donné la grande circulation des écrits entre les différentes communautés chrétiennes[9]. D'une belle écriture, le manuscrit est daté de l'an 7083 d'Adam, soit 1575 apr. J.-C. Cette hymne fait suite aux Psaumes « de David », à huit cantiques de l'Ancien Testament (« Moïse », « Samuel », « Isaïe », « Jonas »...) et à deux cantiques du Nouveau Testament (le *Magnificat* et le *Benedictus*). Après le cantique d'Élie de Nisibe, est placée une prière de louange litanique, non nominative et incomplète.

Méthode d'édition

Dans la mesure où nous ne connaissons qu'un seul manuscrit du cantique d'Élie, l'apparat critique aurait dû être léger. A la retranscription, nous avons pourtant remarqué de nombreuses fautes grammaticales, principalement sur les formes verbales impératives et sur les vocatifs: nous les avons corrigées systématiquement en indiquant en bas de page le mot originel. De même, d'autres termes, qui ont des formes incorrectes en arabe moderne, ont subi une correction, tout cela étant mentionné en note. De manière générale, seules les variantes affectant le dessin même du mot

---

[7] Cf. Gérard Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes – Première partie: manuscrits chrétiens,* Paris, Bibliothèque nationale, 1972, t. 1, p. 26: Paris Arabe chrétien 31 (ancienne cote: Supplément arabe 17), f° 129v-137r.

[8] Papier oriental (sauf f° 1-5, papier occidental); 175 × 105 mm; 13 lignes par page; surface écrite: 110 × 55 mm; encadrement doré à chaque page; écriture orientale (Syrie) sauf les 1ers folios (écriture plus moderne); titres à l'encre rouge (sauf pour la prière litanique du f° 137v) et rubriqués; inscription syriaque au f° 140r; manquent les derniers feuillets; reliure du XIXe siècle; inscription de la date « 29 février 1872 »; double numérotation encre et crayon à chaque feuillet (erreur de la numérotation crayon à partir du f° 134r: indication « 133 », etc.); ms. abîmé en haut des pages (humidité ?) ce qui le rend peu lisible sur 1,5 cm env.

[9] Un autre écrit d'Élie qui connut une forte renommée bien au-delà de son Eglise concerne son premier Entretien avec le vizir, lequel fut remanié par l'évêque melkite de Sidon, Paul d'Antioche, au XIIe siècle puis, par l'intermédiaire d'un chrétien anonyme de Chypre, arriva entre les mains du sunnite Ibn Taymiyya (1263-1328 / 663-728), lequel répondit en 1400 pages par sa fameuse *Réponse valide à ceux qui ont altéré la religion du Messie (al-Ǧawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ),* ouvrage sans cesse republié en langue arabe.

(*rasm al-kalima*) sont signalées, mais non pas celles affectant les points, *hamza*, et autres signes; de plus, l'appel de note renvoie uniquement au mot qui précède.

Le texte a été entièrement revocalisé, la vocalisation originelle apparaissant sur le manuscrit étant généralement fausse. Nous l'avons aussi largement ponctué, en le divisant en paragraphes numérotés, aucune de ces divisions ne se trouvant dans le texte original. En revanche, nous ne l'avons muni ni de titres ni de sous-titres, pour respecter le rythme linéaire de cette prière litanique.

Structure du Cantique *d'Élie de Nisibe*

Si nous n'avons pas souhaité alourdir ce cantique en le divisant par des titres et des sous-titres, la disposition des versets veut cependant mettre en valeur les multiples répétitions qui parcourent cette prière à fortes résonances psalmiques. Il apparaît alors que neuf parties structurent cette hymne, toutes se terminant par « Amen », et – sauf pour la huitième partie – par une invocation des saints.

— *Invocation du Nom de Dieu et annonce du cantique d'Élie de Nisibe* (§ 1-2)
— *Partie 1 : Louanges à Dieu* (§ 3-10)
  Introduction (§ 3)
  Louange litanique (§ 4-8)
    au Nom de Dieu (§ 4-5)
    par la création (§ 6)
    par le priant (§ 7)
    par intercession (§ 8)
  Supplication par intercession (§ 9-10)
— *Partie 2 : Prière de délivrance* (§ 11-14)
  Prière à Dieu (§ 11)
  Supplication (§ 12-13)
  Reconnaissance du péché et demande pardon (§ 14)
— *Partie 3 : Confession et retour à Dieu* (§ 15-17)
— *Partie 4 : Supplication : demande de salut* (§ 18-19)
— *Partie 5 : Demande de délivrance et de grâces* (§ 20-21)
— *Partie 6 : Appel du serviteur à la miséricorde du Seigneur* (§ 22-24)
— *Partie 7 : Prière au Christ* (§ 25)
— *Partie 8 : Prière d'accueil* (§ 26)
— *Partie 9 : Demande de persévérance* (§ 27)

Commentaire

A la lecture de ce cantique, nous constatons que la première partie se détache nettement dans le fond et dans la forme : 44 versets de louanges litaniques (§ 4-7) se succèdent (« Loué sois-tu » ; « سُبحانك »), et rien moins que 41 invocations de Dieu sont mentionnées (§ 4-5). Les parties 2 à 7 ont, en revanche, un vocabulaire commun et sont toutes de la même facture : supplication, demande de délivrance et reconnaissance du péché. Il est possible que ces parties, relativement indépendantes et de longueurs inégales, aient été mises à la suite les unes des autres pour constituer le cantique tel que nous le recevons aujourd'hui. On notera que seule sa sixième partie met en contraste, de manière énergique, le priant pécheur et le Dieu saint (§ 23). L'hymne s'achève sur un ton beaucoup plus paisible (neuvième partie), lorsque le priant demande une vie pieuse sur la terre, pour pouvoir se réjouir dans le nouveau monde.

Grâce à ce cantique, nous avons ici un premier éclairage de la spiritualité « priante » d'Élie de Nisibe, lui qui est généralement connu pour son amour du syllogisme démonstratif et de la clarté du langage. Sa simple lecture, par le jeu d'alternances entre louanges, supplications et demandes de pardon, nous permet d'entrer au cœur de sa foi, par la poésie. Concernant le genre littéraire de cette hymne justement, outre les influences psalmiques qui prédominent, de nombreuses formes oxymoriques sont à relever, principalement dans la première partie. Ainsi, Dieu est confessé comme « Vivant qui ne meurt pas », « Riche qui n'appauvrit pas », « Mer qui ne se vide pas », « Lumière des aveugles », « Guide des égarés », « Espérance [des désespérés] », « Richesse des indigents », « Consolateurs des attristés », « Clarté de nos ténèbres », « Force de notre vieillesse », etc.

Il faudrait toutefois que la paternité de ce cantique soit confirmée par d'autres études, car un seul manuscrit arabe connu, jusqu'à ce jour, nous le rapporte. L'édition et la publication des hymnes et homélies syriaques d'Élie de Nisibe[10] contribueront certainement à connaître davantage le « style de prédication » de notre évêque, pôle de sa vie qui est inconnu de nous, et d'éclairer ainsi la position de ce cantique dans l'ensemble de son œuvre.

[10] L'hymne sans *aleph* publiée par Gabriel Cardahi, *Liber Thesauri de arte poetica syrorum*, Rome 1875, p. 83-84, et signalée par Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1907^3, p. 395, n. 3, correspond, au moins par son incipit, à *Vat. Syr.* 184, cf. J. S. Assemani, *Bibliothecae Apostolicae codicum manuscriptorum catalogus... Pars Primae* III, Ex typographia linguarum orientalium, Rome 1759, p. 390 nº V, ainsi qu'à *Berlin* 64, cf. Eduard Sachau, *Verzeichniss der syrischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin* I, Berlin, A. Asher & Co., 1899, p. 241a, Nr. 53.

[LE CANTIQUE D'ÉLIE DE NISIBE]

1 *Au nom du Dieu unique, qui n'a pas de fin, qui est au commencement, éternel, et devant qui l'on s'efface.*

2 *Nous commençons, avec l'aide de Dieu (qu'Il soit exalté !) et sa bonne assistance, l'écriture de l'hymne de Mār Élie, métropolite de Nisibe (que Dieu nous fasse profiter de ses bénédictions !)*

3 Louange à toi, Ô Dieu!
louange à toi, Ô Dieu!

4 Loué sois-tu, Ô Père de la Vérité,
loué sois-tu, Ô Examinateur des choses cachées,
loué sois-tu, Ô Essence de l'éternité,
loué sois-tu, Ô Créateur de toutes choses.

5 Loué sois-tu, Ô Très-fort qui ne subjugue pas, Fort qui n'est pas troublé.
Loué sois-tu, Ô Rétributeur qui ne hait point, Clément qui n'est pas injuste.
Loué sois-tu, Ô Raison des instruits et des intelligents.
Loué sois-tu, toi vers qui monte l'hymne de toute bouche que tu créas,
de toute lèvre que tu formas.
Loué sois-tu, Ô Vainqueur qui n'est pas renversé,
qui, dans les combats, n'est pas affligé.
Loué sois-tu, Ô Vivant qui ne meurt pas, Riche qui ne s'appauvrit pas.
Loué sois-tu, Ô Excellent, Ô Abondant en miséricorde et Généreux en grâce.
Loué sois-tu, Ô Mer qui ne se vide pas, Chemin qui ne fait pas défaut.
Loué sois-tu, Ô Juste, et Justice des juges au droit examen.

129v 1 *بِسْمِ اللهِ الْوَاحِدِ الأَبَدِيِّ الأَوَّلِيِّ السَّرْمَدِيِّ،
وبِهِ يُفْنَى.

2 نَبْتَدِي، بِعَوْنِ اللهِ، تَعَالَى وحُسْنِ تَوْفِيقِهِ،
نَكْتُبُ تَسْبِيحَةَ[11] مَارْ إِيلِيَّا مُطْرَانِ نَصِيبِين (نَفَعَنَا اللهُ بِبَرَكَاتِهِ !)

3 السَّبْحُ لَكَ يَا اللهُ!
السَّبْحُ لَكَ يَا اللهُ!

4 سُبْحَانَكَ يَا آبَ الحقِّ،
سُبْحَانَكَ يَا فَاحِصَ الخَفِيَّاتِ،
سُبْحَانَكَ يَا ذَاتَ الأَزَلِيِّ،
سُبْحَانَكَ يَا خَالِقَ كُلِّ شَيْءٍ.

5 سُبْحَانَكَ يَا جَبَّارًا لاَ يُقْهِرُ، وقَوِيًّا لاَ يَنْقَلِبُ.
سُبْحَانَكَ يَا دَيَّانَ لاَ يَحْقَدُ، ورَؤُفَ لاَ يَظْلِمُ.
سُبْحَانَكَ يَا عَقْلَ الْعَارِفِينَ الْفَاهِمِينَ[12].
سُبْحَانَكَ ولَكَ تُصْعِدُ التَّسْبِيحَةَ[13] مِنْ كُلِّ فَمٍ خَلَقْتَ،
ولِسَانٍ صَنَعْتَ.
سُبْحَانَكَ يَا قَاهِرًا لاَ يَنْقَلِبُ،
وفِي الْمُحَارِبَاتِ[14] مَا يَقَعُ.
سُبْحَانَكَ يَا حَيًّا لاَ يَمُوتُ، وغَنِيًّا لاَ يَفْتَقِرُ.
130r سُبْحَانَكَ *يَا جَيِّدَ، يَا كَثِيرَ الرَّحْمَةِ، وفَائِضَ النِّعْمَةِ.
سُبْحَانَكَ يَا بَحْرًا لاَ يَنْقُصُ، وسَبِيلاً[15] لاَ يَقِلُّ.
سُبْحَانَكَ يَا عَادِلُ، وعَدْلَ قُضَاةٍ مُسْتَقِيمِ امْتِحَانِهِ.

---

[11] تسبحة [12] الفهمين [13] التسبحة [14] المحارب [15] سبيل

Loué sois-tu, Ô Refuge des affligés, Protecteur des accusés.
Loué sois-tu, Ô Roi dont le règne est depuis toujours,
et le pouvoir pour les siècles des siècles.
Loué sois-tu, Ô Lumière des aveugles, Ô Guide des égarés.
Loué sois-tu, Ô Espérance de ceux qui n'ont pas d'espérance,
et Appui de tous ceux qui n'ont pas de secoureur.
Loué sois-tu, Ô Richesse des indigents, qui élève les méprisés.
Loué sois-tu, Ô Sauveur des justes et des hommes véridiques, Consolateur des attristés.
Loué sois-tu, Ô Clarté de nos ténèbres, Force de notre vieillesse.
Loué sois-tu, Ô Saint dont le nom est sanctifié par les créatures terrestres,
et que servent les créatures spirituelles.
Loué sois-tu, Ô Grandeur qui n'est pas à l'étroit, Donateur qui n'est pas avare.
Loué sois-tu, Ô Soleil qui ne s'obscurcit pas, Rayon qui ne s'éteint pas.
Loué sois-tu, Ô Créateur de l'ordre, Glorieux dans la divinité.
Loué sois-tu, Ô Etonnant par les œuvres.

6 Loué sois-tu, par les anges que tu formas et créas,
pour leur multitude, tels des esprits qui tournoient.
Loué sois-tu, par les enfants des hommes que tu modelas,
pour leur multitude, tels les cheveux sur leur tête.
Loué sois-tu, par les minéraux que tu formas,
pour leurs multiples variétés fort utiles.
Loué sois-tu, par tous les arbres, et l'herbage,

سُبْحَانَكَ يَا مَلْجَأَ الْمَلْهُوفِينَ، ومُجِيرَ الْمَكْذُوبِينَ[16].
سُبْحَانَكَ يَا مَلِكُ ومَمْلَكَتَهُ مِنَ الأَبَدِ،
وسَلْطَنَتَهُ إِلَى الدَّهْرِ الدَّاهِرِينَ.
سُبْحَانَكَ يَا نُورَ الضَّرِيرِينَ، ويَا مُهْدِيَ الضَّالِّينَ.
سُبْحَانَكَ يَا رَجَاءَ الَّذِينَ[17] لَيْسَ لَهُمْ رَجَاءٌ،
وتُكْلاَنَ كُلِّ مَنْ لَيْسَ لَهُ مُعِينٌ.
سُبْحَانَكَ يَا مُغْنِيَ الْمُعْوِزِينَ، ورَافِعَ الْمَذْلُولِينَ[18].
سُبْحَانَكَ يَا مُخَلِّصَ الأَبْرَارِ والصِّدِّيقِينَ، ومُفَرِّجَ الْمَكْرُوبِينَ.
سُبْحَانَكَ يَا ضَوْءَ ظَلاَمِنَا، وقُوَّةَ شَيْخُوخَتِنَا.
سُبْحَانَكَ يَا قُدُّوسُ الَّذِي مِنَ الأَرْضِيِّينَ[19] يَتَقَدَّسُ اسْمُكَ،
*ومِنَ الرُّوحَانِيِّينَ يُخْدَمُ. 130v
سُبْحَانَكَ يَا كَبِيرًا لاَ يَفْجَرُ، ومَانِحُ لاَ[20] يَحْضُرُ.
سُبْحَانَكَ يَا شَمْسُ لاَ تُظْلَمُ، وشُعَاعُ لاَ يُطْفَأُ.
سُبْحَانَكَ يَا بَدِيعَ التَّدْبِيرِ، ومُفْتَخِرَ بِالأُلُوهِيَّةِ.
سُبْحَانَكَ يَا عَجِيبَ الأَفْعَالِ.

6 سُبْحَانَكَ مِنَ الْمَلاَئِكَةِ الَّذِينَ[21] صَنَعْتَ، خَلَقْتَ،
بِعَدَدِ أَرْوَاحِ الَّذِينَ[22] حَوْلَهُمْ.
سُبْحَانَكَ مِنْ أَوْلاَدِ الْبَشَرِ الَّذِينَ[23] أَتْقَنْتَ،
بِعَدَدِ شَعْرِ رَأْسِهِمْ.
سُبْحَانَكَ مِنَ الطَّبَائِعِ الصَّامِتَةِ[24] الَّتِي[25] صَنَعْتَ،
بِعَدَدِ أَنْوَاعِ غِيَارِهِمْ.
سُبْحَانَكَ مِنْ سَائِرِ الأَشْجَارِ والْعُشْبِ،

16 المكزوبين 17 add.: لا 18 المرذولين 19 الارضين 20 الا 21 الذي 22 الذي 23 الذي 24 الصامت 25 الذي

pour la multitude de leurs feuilles.
Loué sois-tu, par l'eau des mers,
pour la multitude de leurs gouttes.
Loué sois-tu, pour le jour et la nuit.
Loué sois-tu, pour le soir et le matin.
Loué sois-tu, en tout temps et à toute heure.
Loué sois-tu, par toutes les bonnes odeurs, la brise et ce qui exhale des parfums.

7 Loué sois-tu, par ma faiblesse,
et même si je n'en suis pas digne, je me souviens de toi.
Loué sois-tu, pour la manière dont tu m'as créé, sans que je le demande.
Loué sois-tu, pour m'avoir formé, sans que je le réclame.
Loué sois-tu, pour m'avoir orné de la gloire parfaite,
de tous les sens,
et de membres sains.
Loué sois-tu, car tu m'as honoré d'une raison ferme,
d'une intelligence fine,
d'une cordialité prudente,
et d'un bon libre-arbitre.
Loué sois-tu, car tu m'as orné et enrichi de la santé du corps,
et d'un esprit solide.
Loué sois-tu, car tu ne m'as pas privé du nombre des années,
ni rendu dépendant, en quoi que ce soit, des besoins du corps.

بِعَدَدِ وَرَقِهِمْ.
سُبْحَانَكَ مِنْ مَاءِ الْبُحُورِ،
بِعَدَدِ نَطَفَاتِهِمْ.
سُبْحَانَكَ بِالنَّهَارِ واللَّيْلِ.
سُبْحَانَكَ بِالْمَسَاءِ والصَّبَاحِ.
سُبْحَانَكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ وسَاعَةٍ.
*سُبْحَانَكَ مِنْ كُلِّ شَمِيمٍ[26] ونَسْمَةٍ وطَبَائِعِهِمْ. 131r

7 سُبْحَانَكَ مِنْ ضَعَفِي،
وإِنْ كُنْتُ غَيْرُ مُسْتَحِقٍّ، أَذْكُرُكَ.
سُبْحَانَكَ كَيْفَ خَلَقْتَنِي، مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ.
سُبْحَانَكَ حَيْثُ صَنَعْتَنِي، مِنْ غَيْرِ طِلْبَةٍ.
سُبْحَانَكَ حَيْثُ زَيَّنْتَنِي بِالْمَجْدِ الْكَامِلِ،
والْحَوَاسِّ الصَّحِيحَةِ،
وبِالأَعْضَاءِ الْمُتَعَافِيَةِ.
سُبْحَانَكَ أَنَّكَ قَدْ أَكْرَمْتَنِي بِالعَقْلِ الثَّابِتِ،
وبِالذِّهْنِ اللَّطِيفِ،
وبِالْمَوَدَّةِ الْمُبِينَةِ،
وبِالاخْتِيَارِ الْحَسَنِ.
سُبْحَانَكَ أَنَّكَ[27] قَدْ زَيَّنْتَنِي وأَغْنَيْتَنِي بِصِحَّةِ الْجَسَدِ،
وحِفْظِ النَّفْسِ.
سُبْحَانَكَ أَنَّكَ مَا عَوَّزْتَنِي قُوْتَ الزَّمَانِ،
ولاَ أَحْوَجْتَنِي إِلَى أَحَدٍ بِشَيْءٍ مِنْ إِرَادَةِ الْجَسَدِ.

---
[26] شم [27] انا

Loué sois-tu, car tu m'as même permis de rendre grâce,
et de ne pas être dans la nécessité.
Loué sois-tu, car ma bouche ne te connaissait pas.
Loué sois-tu, car ma langue ne peut oublier de te glorifier.

8 Comme moi, te louent les anges dans les cieux,
et les hommes sur la terre.
Comme moi, te louent la clarté sur le sol,
et les poissons dans les mers.
Comme moi, te louent ceux qui te craignent,
les justes qui t'aiment,
et tes amis.
Comme moi, te louent les êtres créés qui ne t'ont pas irrité,
et les enfants qui n'ont pas provoqué ta colère.
Comme moi, te louent et t'implorent tous les saints,
ceux qui le sont devenus, et ceux qui veulent le devenir.

9 Comme moi, t'implorent les prophètes, les apôtres, les martyrs et les saints,
ceux qui confessent ton saint nom.
Comme moi, t'implorent tous les pénitents qui se sont repentis,
ceux qui rougissent de confusion et n'ont pas péché.
Comme moi, t'implorent les très bons ermites qui sont dans les couvents,
et les solitaires, dans les montagnes.

سُبْحَانَكَ حَتَّى جَعَلْتَنِي رَازِقًا[28]،
ولاَ مُسْتَرْزِقًا[29].
سُبْحَانَكَ *إنْ لَمْ يَعْرِفْ فَمي[30]. 131v
سُبْحَانَكَ إنْ لِسَاني لَيْسَ يَسْتَطِيعُ يَنْسى[31] تَمْجِيدَكَ.

8 يُسَبِّحونَكَ عِوَضي الْمَلاَئِكَةَ الَّتِي في[32] السَّمَاءِ،
والإِنْسَ الَّذِي عَلَى الأَرْضِ.
يُسَبِّحُونَكَ عِوَضي الضَّوْءَ الَّذِي فِي الْبُقْعَةِ،
والسَّمَكَ الَّذِي فِي الْبُحُورِ.
يُسَبِّحُونَكَ[33] عِوَضي أَتْقِيَاءَكَ[34]،
ومُحِبِّيكَ الأَبْرَارِ،
وأَصْدِقَائِكَ[35].
يُسَبِّحُونَكَ[36] عِوَضي الْمَوْلُودِينَ الَّذِينَ مَا أَسْخَطُوكَ،
والأَطْفَالَ الَّذِينَ[37] مَا أَغْضَبُوكَ.
يُسَبِّحُوتَكَ[38] ويَسْأَلُونَكَ[39] عِوَضي كُلَّ الْقِدِّيسِينَ،
الَّذِينَ صَارُوا ويُرِيدُونَ[40] أَنْ يَصِيرُوا.

9 يَسْأَلُونَكَ عِوَضي الأَنْبِيَاءَ والسِّلِّيحِينَ والشُّهَدَاءَ والقِدِّيسِينَ،
الَّذِينَ يَعْتَرِفُونَ بِاسْمِكَ الْقُدُّوسِ.
يَسْأَلُونَكَ[41] عِوَضي كُلَّ التَّائِبِينَ الَّذِينَ قَدْ تَابُوا،
والْمُسْتَحْيِيِّنَ الَّذِينَ مَا أَخْطَؤُا.
يَسْأَلُونَكَ[42] *عِوَضي الْجِيَادَ الْمُنْفَرِدِينَ الَّذِينَ هُمْ فِي الأَدْيَارِ[43]، 132r
والْمُتَجَرِّدِينَ الَّذِينَ فِي الْجِبَالِ.

[28] رازق [29] مسترزق [30] Texte difficilement lisible ici. [31] ينسا [32] افى [33] يسبحوك [34] اتقايك [35] اصدقاك [36] يسبحوك [37] الذي [38] يسبحوك [39] يسالوك [40] يريدان [41] يسالوك [42] يسالوك [43] الديارة

10 Pour moi, t'implorent
les ermites qui sont dans les grottes,
tous ceux-là, Ô Seigneur,
pour moi, ils t'implorent,
pour que tu sois compatissant envers moi,
que tu laves ma souillure,
que tu pardonnes mes chutes,
que tu oublies mes péchés,
que tu me délivres des pièges pernicieux de Satan,
de la méchanceté des méchants,
des souffrances abominables,
des pensées détestables,
des passions impures,
des calculs de Satan,
des filets qui sont tendus,
des rêves vains,
des discours de mensonge,
de la calomnie,
des chemins tortueux,
des libérations inachevées,
des faux-pas peccamineux,
des lois inconnues[44],

[44] Ou des « voies inconnues », allusion avec le stique suivant à Ps. 1,1.

10 يَسْأَلُونَكَ[45]، مِنْ أَجْلي،
الْمُنْفَرِدينَ الَّذِينَ فِي الْمَغَارِ،
هَؤُلاَءِ كُلُّهُمْ، يَا رَبُّ،
يَسْأَلُونَكَ[46]، مِنْ أَجِلي،
لِتُشْفِقَ عَلَيَّ،
وتَغْسِلَ دَنَسي،
وتَغْفِرَ زَلاَّتي،
وتَتْرُكَ خَطَايَايَ[47]،
وتُنَجِّيَني مِنْ مَصَائِدِ الشَّيْطَانِ الْمَارِدَةِ،
ومِنْ شَرِّ الأَشْرَارِ،
ومِنَ الآلاَمِ الْقَبِيحَةِ،
ومِنَ الأَفْكَارِ الرَّدِيَّةِ،
ومِنَ الشَّهَوَاتِ النَّجِسَةِ،
ومِنْ حِسَابِ الشَّيْطَانِ،
ومِنَ الأَشْرَاكِ الَّتي[48] لَهُ مَنْصُوبُهُ،
ومِنَ الأَحْلاَمِ الْبَاطِلَةِ،
ومِنْ كَلاَمِ الزُّورِ،
ومِنَ الْبُهْتَانِ،
ومِنَ السُّبُلِ الْمُعْوَجَّةِ،
ومِنَ الطَّلاَئِقِ النَّاقِصَةِ،
ومِنَ الْعَثَرَاتِ الْخَطِيئَةِ[49]،
ومِنَ الشَّرَائِعِ الَّتي[50] بِغَيْرِ مَعْرِفَةٍ،

45 يسالوك 46 يسالوك 47 خطاياتي 48 الذي 49 الخطيه 50 الذي

de la compagnie des méchants,
de la joie des insensés,
de tous ceux qui m'éloignent de toi,
et me séparent de ton amour.

Par les prières de tous ceux qui t'ont invoqué,
que tu as aimés,
qui se confient en toi,
et que tu as délivrés.
Amen.

11 Délivre-moi, Ô Seigneur, de tout homme méchant,
de tout ennemi trompeur,
de la langue faussée,
du discours imprécis,
de la sentence dure,
des accidents fâcheux,
des manquements des enfants des hommes,
de la perte de l'espérance,
des ténèbres de l'esprit,
des ténèbres des pensées,
des pensées de calcul,
et de toute souffrance qui exprime ma faiblesse.

ومِنْ مُنَادَمَةِ الأَشْرَارِ،
*ومِنْ فَرَحِ الْجُهَّالِ، 132v
ومِنْ كُلِّ الَّذِينَ يُبْعِدُونَنِي[51] مِنْكَ،
ويُفَارِقُونَنِي[52] مِنْ مَحَبَّتِكَ.

بِصَلاَوَاتِ كُلِّ الَّذِينَ دَعَوْكَ،
وأَحْبَبْتَهُمْ،
وتَوَكَّلُوا عَلَيْكَ،
ونَجَّيْتَهُمْ.
آمِينْ.

11 نَجِّني[53]، يَا رَبُّ، مِنْ كُلِّ إِنْسَانٍ شِرِّيرٍ،
ومِنْ كُلِّ عَدُوٍّ مَكَّارٍ،
ومِنَ اللِّسَانِ الْمَغْشُوشِ،
ومِنَ الْكَلاَمِ النَّاقِصِ،
ومِنَ الْقَضِيَّةِ الْعَصِيبَةِ[54]،
ومِنْ أَعْرَاضِ الْمُرَّةِ،
ومِنْ نَقْصِ أَوْلاَدِ الْبَشَرِ،
ومِنْ قَطْعِ الرَّجَاءِ،
ومِنْ ظُلْمَةِ النَّفْسِ،
ومِنْ ظُلْمَةِ الْفِكَرِ،
ومِنْ فِكَرِ الْحَسَبَةِ،
ومِنْ كُلِّ تَأَلُّمٍ[55] يُعَبِّرُ عَلَى ضَعَفي.

[51] يبعدونى [52] يفارقونى [53] نجينى [54] العصبه [55] تاليم

12 Ô Dieu, ne me laisse pas aller entre les mains d'un peuple inique,
ni entre les mains des démons malins,
mais seulement entre tes mains, Ô Seigneur,
Ô Riche en miséricorde et compassion.

13 Ô Dieu, par tes coups, ne me frappe pas,
par ta colère, ne me corrige pas,
mais seulement par ta grâce, sois compatissant envers moi,
par ta bienveillance, aide-moi et fortifie-moi,
et fais tomber, Ô mon Maître, celui qui dévie.

14 J'ai péché entre tes mains et j'ai provoqué ta colère,
mais laisse aller,
oublie,
sois indulgent,
pardonne,
toi, Ô le Bon, tu ordonnes le tout.

Par les prières de tous ceux qui t'ont plu,
qui te plaisent,
et qui, par leurs œuvres, t'ont donné satisfaction.
Amen.

15 Je ne me considère pas au-dessus de ta grâce, Ô Dieu,
je ne méprise pas les dons que tu m'as offerts,

12 اللَّهُمَّ، لاَ تَجْعَلْ نَادِمي فِي يَدِ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ،
ولاَ فِي يَدِ[56] الشَّيَاطِينَ الْمَارِدِينَ،
إلاَّ فِي يَدَيْكَ، يَا رَبُّ،
يَا كَثِيرَ الرَّحْمَةِ والشَّفَقَةِ.

13 133r اللَّهُمَّ، *لاَ بِزَجْرِكَ تَبْكَتْنِي،
ولاَ بِغَضَبِكَ تُؤَدِّبْنِي،
إلاَّ بِنِعْمَتِكَ أَشْفِقْ عَلَيَّ،
وبِرَأْفَتِكَ عِنَنِي[57] وقَوِّنِي،
وتَسْبِ[58] الَّذِي، يَا سَيِّدِي، مِثْلَ إِنْسَانٍ زَائِغٍ.

14 أَخْطَأْتُ بَيْنَ يَدَيْكَ وأَغْضَبْتُكَ،
وأَطْلِقْ،
واتْرُكْ،
وسَامِحْ،
واغْفِرْ،
أَنْتَ، أَيُّهَا الصَّالِحُ، الَّذِي تُدَبِّرُ الْكُلَّ.
بِصَلَوَاتِ كُلِّ الَّذِينَ أَحْسَنُوا،
ويُحْسِنُوا إِلَيْكَ[59]،
وأَرْضَوا بِأَعْمَالِهِمْ لَكَ.
آمِينْ.

15 لاَ أَمْجُدُ نِعْمَتَكَ، يَا اللهُ،
ولاَ أَكْثُرُ عَطَايَاكَ[60] الَّتِي[61] مَنَحْتَنِي،

56 يدى 57 عيننى 58 الشبى 59 ايليك 60 عطايتك 61 الذي

et je n'oublie pas que tu me sauves.
Au contraire, je confesse que je ne mérite pas ta miséricorde,
je confesse que tu m'as honoré, moi qui ne suis pas digne,
je confesse mes péchés comme la femme adultère:
pardonne-moi comme elle[62];
je confesse ma faute, comme la Cananéenne:
accueille-moi de la même manière[63];
je confesse que j'ai provoqué ta colère par mes pensées,
mes paroles,
mes actions,
tous les jours de ma vie.

16 Ô Dieu, maintenant, je suis rentré,
je suis venu à toi.
Fais que je sois comme un homme qui accomplit ce que tu dis,
comme l'un de tes malheureux dans ton église,
comme une des brebis dans ton troupeau,
comme l'un de tes enfants pécheurs,
envers qui tu as été compatissant par ta grâce,
à qui tu as pardonné par ta miséricorde.

17 Effase, Ô Seigneur, mes fautes[64],
lave-moi de mes iniquités,

[62] Cf. Jn 8, 3-11.
[63] Cf. Mt 15, 22-28.
[64] Tout ce paragraphe trouve son inspiration particulièrement dans le Ps 51(50).

ولاَ أَنْسى[65] انْتِقَاذَكَ لِي،
بَلْ أَعْتَرِفُ أَني[66] غَيْرُ مُسْتَأْهِلٍ لِرَحْمَتِكَ،
وأعْتَرِفُ أَنَّكَ[67] قَدْ أَكْرَمْتَني، أَنَا غَيْرُ مُسْتَحِقٍّ،
وأعْتَرِفُ بِخَطَايَايَ مِثْلَ الزَّانِيَةِ :
اغْفِرْ لِي مِثْلَهَا؛
وأعْتَرِفُ بِذَنَبي مِثْلَ الْكَنْعَانِيَّةِ :
أَقْبِلْني كَشِبْهِهَا؛
133v *وأَعْتَرِفُ أَنِّي قَدْ أَغْضَبْتُكَ فِي فِكَري،
وكَلاَمي،
وأَفْعَالي،
جَمِيعَ أَيَّامِ حَيَاتِي.

16 اللَّهُمَّ، الآنَ قَدْ رَجَعْتُ،
وجِئْتُ إِلَيْكَ.
اجْعَلْني مِثْلَ فَاعِلٍ فِي كَلاَمِكَ،
ومِثْلَ وَاحِدٍ مِنَ الْبَائِسِينَ فِي بِيعَتِكَ،
ومِثْلَ بَعْضِ الْغَنَمِ فِي قَطِيعِكَ،
ومِثْلَ وَاحِدٍ مِنْ أَوْلاَدِكَ الْخَاطِئِينَ[68]،
الَّذِينَ شَفَقْتَ عَلَيْهِم بِنِعْمَتِكَ،
وغَفَرْتَ لَهُمْ بِرَحْمَتِكَ.

17 امْحُ، يَا رَبُّ، ذُنُوبي،
واغْسِلْ آثَامي،

[65] انسا [66] آنا [67] ان [68] الخاطين

de mes péchés, purifie-moi,
de mes chutes, délivre-moi,
verse sur moi l'eau de ta compassion,
rends-moi justice avec l'hysope par ton amour,
crée en moi un cœur pur,
fais que je raconte, Ô mon Dieu, ta justice en te rendant grâce toujours.
Ô Dieu, ouvre mes lèvres pour que je te glorifie avec les justes,
que je te bénisse nuit et jour.
Uni à la prière des anges devant toi,
et des justes qui t'ont donné satisfaction depuis toujours.
Amen.

18 Ô toi qui pardonnes le pauvre et l'adultère,
pardonne-moi ma faute.
Ô toi qui as fait revenir le larron rebelle,
fais-moi revenir à ta justice.
Ô toi qui as dit : « Frappez la porte… »[69],
ouvre-moi la porte de ta miséricorde.
Ô toi qui aides tous ceux qui se confient à toi,
aide-moi par ta grâce.
Ô toi qui n'oublies pas l'humilité des pauvres,
n'oublie pas l'humilité de ma faiblesse.

[69] Cf. Mt 7, 7 : « إقرَعوا، يُفتَحْ لكُم » ; « Frappez et l'on vous ouvrira. »

ومِنْ خَاطَايَايَ، طَهِّرْني،
ومِنَ الزَّلاَّتِ، نَجِّني[70]،
ورُشَّ عَلَيَّ مَاءَ شَفَقَتِك،
وأَنْصِفْني[71] بِزُوفَا بِمَحَبَّتِكَ[72]،
وقَلْبًا طَاهِرًا اخْلُقْ[73] فِيَّ[74]،
اجْعَلْ لِي مُحَدِّثًا، يَا إِلَهي[75]، بِبِرِّكَ[76]، بِشُكْرِكَ دَائِمًا.
اللَّهُمَّ، افْتَحْ شَفَتَيَّ[77] لِأُمَجِّدَكَ مَعَ الأَبْرَارِ،
وأُبَارِكَكَ لَيْلًا ونَهَارًا.

134r *بِسُولِ[78] الْمَلاَئِكَةِ قُدَّامَكَ،
والأَبْرَارِ الَّذِينَ[79] أَرْضَوْكَ مُنْذُ الدَّهْرِ.
آمِينْ.

18 يَا غَافِرَ لِلْمَسْكِينَ والزِّنَاءِ[80]،
اغْفِرْ لِي ذَنَبي.
يَا مَنْ أَعَادَ اللِّصَّ الْمُضَادِّينَ[81]،
أَعِدْني إِلَى عَدْلِكَ.
يَا مَنْ قَالَ : "إِقرَعُوا الْبَابَ..."،
افتَحْ لِي بَابَ رَحْمَتِكَ.
يَا مُعِينَ كُلِّ مَنْ تَوَكَّلَ عَلَيْهِ،
عِنَني[82] بِنِعْمَتِكَ.
يَا مَنْ لاَ يَنْسى[83] تَخَضُّعَ الْمَسَاكِنِ،
لاَ تَنْسَ[84] تَخَضُّعَ ضَعَفي.

[70] نجينى [71] نصفنى [72] Mot difficilement lisible ici. [73] om.: اخلق [74] om.: فيّ [75] الاهى [76] Mot difficilement lisible ici. [77] شفتايا [78] السوال [79] الذي [80] Les deux derniers mots sont difficilement lisibles ici. [81] المضاددين [82] عيننى [83] ينسا [84] تنسا

Ô toi qui ne repousses pas la demande de ceux qui trébuchent,
ne repousse pas ma demande, moi qui suis pécheur.
Ô toi qui ne méprises pas le cœur châtié,
ne me refuse pas de devant toi.
Ô toi qui ne permets pas son malheur,
que les forts ne l'emportent pas sur moi.
Ô toi qui es proche des cœurs brisés,
rapproche mon âme par ton salut.
Ô toi qui ne brises pas l'espérance de ceux qui obéissent,
ne brise pas l'espérance de ma vie.

19 Ne me livre pas aux mains de mes ennemis,
mais rapproche-moi de toi,
fais-moi entrer dans tes demeures,
rends-moi comme Matthieu[85],
sauve-moi comme le larron,
lave-moi comme la femme adultère,
illumine mes ténèbres par la lumière de ta connaissance,
pardonne-moi mes fautes et mes péchés,
ceux que je connais, et ceux que je ne connais pas.

Car j'ai péché,
j'étais insensé devant toi,

[85] Cf. Mt 9,9: «وَمَضى يسوعُ فَرأى في طريقِه رَجُلاً جالساً في بَيتِ الجِبايَةِ يُقالُ له مَتَّى، فقالَ لَه: "اِتْبَعْني!"»;
« En sortant, Jésus vit, en passant, un homme assis au bureau de la douane, appelé Matthieu, et Il lui dit: "Suis-moi!" ».

يَا مَنْ لاَ يُرْذِلُ طِلْبَةَ الْكَابِيِّينَ[86]،
لاَ تُرْذِلْ طِلْبَتي، أَنَا الْخَاطِئُ.
يَا مَنْ لاَ يُحْقِرُ قَلْبَ الْمُعَاقَبِ[87]،
لاَ تَرْفُضْني مِنْ قُدَّامِكَ.
يَا مَنْ لاَ يَتْرُكُ جُلْبَتَهُ،
لاَ تَظْفُرْني الأَيَادُ[88].
يَا مَنْ هُوَ قَرِيبٌ مِنْ مَكْسُورِي[89] الْقَلْبِ،
قَرِّبْ نَفْسي بِخَلاَصِكَ.
يَا مَنْ لاَ يَقْطَعُ رَجَاءَ الطَّائِعِينَ،
لاَ تَقْطَعْ رَجَاءَ حَيَاتي.

19 لاَ تُسْلِمْني فِي يَدِ أَعْدَائي،
إِلاَّ قَرِّبْني إِلَيْكَ،
134v وأَدْخِلْني إِلَى *دِيَارِكَ،
واجْعَلْني مِثْلَ مَتَّا[90]،
وأَنْقِذْني مِثْلَ اللِّصِّ،
واغْسِلْني مِثْلَ الزَّانِيَةِ،
ونَوِّرْ ظُلْمَتي بِنُورِ مَعْرِفَتِكَ،
واغْفِرْ لِي ذُنُوبي وخَطَايَايَ،
الَّتِي بِمَعْرِفَةٍ والَّتِي بِغَيْرِ مَعْرِفَةٍ.
فَأَخْطَأْتُ[91]،
وجَهِلْتُ قُدَّامَكَ،

[86] الكتابين [87] المتعاقب [88] الايادى [89] مكسورين [90] متا ; mot difficilement lisible ici. [91] فاخطيت

parce qu'aucun homme n'est sans péché ;
sois indulgent pour mes fautes.

Par les prières de tous les pénitents que tu as accueillis,
et de tous les pécheurs que tu as justifiés.
Amen.

20 Toi, Ô Seigneur, fais pour moi de ce matin, un matin béni et serein,
et un jour heureux,
et délivre-moi aujourd'hui de l'homme méchant,
du voisin mauvais,
du Satan égaré,
de l'heure néfaste,
du guet-apens fatal,
de l'accident cruel,
des discours de mensonge,
des propos qui rendent fou,
des faux-pas peccamineux,
de la chute que je ne connais pas,
du haineux qui se vante,
de l'ennemi qui se venge,
de l'homme offensant,
du débauché,

لِأَنَّهُ[92] لَيْسَ إِنْسَانٌ بِلاَ خَطِيئَةٍ[93].
وأَعْطِني أَنْ تُسَامِحَني بِذُنُوبي.

بِصَلاَوَاتِ[94] كُلِّ التَّائِبِينَ الَّذِينَ[95] قَبِلْتَ،
والْخَاطِئِينَ الَّذِينَ[96] بَرَّرْتَ.
آمِينْ.

20 أَنْتَ، يَا رَبُّ، اجْعَلْ هَذَا الصَّبَاحَ عَلَيَّ صَبَاحًا[97] مُبَارَكًا[98] وهَادِئًا[99]،
ويَوْمًا[100] سَعِيدًا[101]،
ونَجِّني[102] فِيهِ مِنْ إِنْسَانٍ شِرِّيرٍ،
ومِنَ الجَّارِ السُّوءِ،
ومِنَ الشَّيْطَانِ الْمُضِلِّ[103]،
ومِنَ السَّاعَةِ الرَّدِيَّةِ،
ومِنَ الْفَخِّ الْمُهْلِكِ،
ومِنَ الْعَارِضِ الْمُفْجِعِ،
ومِنْ كَلاَمِ الزُّورِ،
ومِنَ النُّطْقِ الْمُجِنِّ[104]،
ومِنَ الْعَثَرَاتِ الْخَطِيئَةِ[105]،
ومِنْ زِلَّةٍ بِلاَ مَعْرِفَةٍ،
ومِنَ الْمُبْغِضِ الْمُفْتَخِرِ،
*ومِنَ الْعَدُوِّ الْمُنْتَقِمِ، 135r
ومِنَ الرَّجُلِ الْمُهِينِ،
ومِنْ مُشْتَغِلٍ فَاسِدٍ،

[92] لان [93] خطيه [94] بصلاقات [95] الذي [96] الذي [97] صباح [98] مبارك [99] هادئ [100] يوم [101] سعيد
[102] نجينى [103] المظل [104] المجين [105] الخطيه

de l'instinct détestable,
de la pensée impure.

21 Accorde-moi, Ô Seigneur, par ta tendresse, un corps pur,
une langue pure,
un regard serein.
Agis, lorsque cela est profitable pour ma vie,
et que cela convienne pour la manifestation de ta majesté.
Donne-moi la force qui m'est nécessaire,
ainsi que les biens, pour mon maintien.
Accorde-moi la santé du corps,
et la pureté de l'esprit.
Rends-moi capable de haïr l'iniquité,
de fuir ce qui est défendu,
de reconnaître mon péché,
de m'éloigner du mal,
d'obéir à mon père,
d'écouter ceux qui me dirigent,
de faire plaisir à mes amis,
d'honorer mes frères.

Et que ton saint nom soit glorifié en tout ce que je fais et opère,
par les prières des prophètes, des apôtres, des martyrs et des saints.
Amen.

ومِنْ إِلْهَامٍ رَدِيٍّ،
ومِنْ فِكَرٍ نَجِسٍ.

21 وامْنَحْني، يَا رَبُّ، بِرَأْفَتِكَ جَسَدًا[106] نَقِيًّا[107]،
ولِسَانًا[108] نَقِيًّا[109]،
ورَأْيًا[110] هَادِئًا[111].
وأَوْضِعْ عِنْدَمَا يُفِيدُ حَيَاتي،
ولِقَوامِ عَظَمَتِكَ يَحْسُنُ.
وأَعْطِني مِنَ الْقُوَّةِ[112] كِفَايَتي،
ومِنَ الْمَالِ لِإِقَامَتي[113].
وامْنَحْني صِحَّةَ الْجَسَدِ،
ونَقَاوَةِ النَّفَسِ.
وأَهِّلْني أَنْ أَبْغُضَ الظُّلْمَ،
وأَهْرِبَ مِنَ الْحَرَامِ،
وأَقِرَّ مِنَ الْخَطِيئَةِ[114]،
وأَبْعُدَ مِنَ الشَّرِّ،
وأَطِيعَ لِأَبي،
وأَسْتَمِعَ لِلَّذِينَ يُدَبِّرُونَني[115]،
وأُرْضِيَ أَصْدِقَائي،
وأُكْرِمَ إِخْوَتي.
ويَتَمَجَّدُ اسْمُكَ الْقُدُّوسُ في سَائِرِ الَّذي أَفْعَلُ وأَعْمَلُ،
بِصَلَوَاتِ الْأَنْبِيَاءِ والسِّلِيحِينَ والشُّهَدَاءِ والْقِدِّيسِينَ.
آمِينْ.

[106] جسد [107] نقى [108] لسان [109] نقى [110] راى [111] هادى [112] القوت [113] اقامتى [114] الخطيه [115] يدبرون

22 Vers toi, Ô Seigneur, j'ai tendu ma main,
et vers ta miséricorde, mes yeux regardent.
Vers toi, je crie,
en toi, je cherche refuge,
de toi, j'attends la miséricorde.
Par ta miséricorde, je désire que tu ne m'oublies pas,
que tu ne me rejettes pas,
que tu ne me laisses pas,
que tu ne m'humilies pas à cause de ma stupidité,
et je ne serai pas la risée de mes compagnons,
le maudit ne se réjouira pas lorsque je tombe,
le jaloux ne se glorifiera pas de mes chutes,
je ne quitterai pas tes demeures, ni ton chemin,
ta grâce ne s'éloignera pas de moi.
Seulement, rapproche-moi de toi,
fais-moi entrer dans tes demeures,
ne me fais pas quitter la protection de ta compassion et de ta miséricorde;
au contraire, garde-moi par ta tendresse, et je serai à toi,
et ne m'oublie pas, comme moi je ne t'ai pas oublié.

23 Toi, tu es le Maître,
et je suis le serviteur,
Toi, tu es la lumière,

22 إِلَيْكَ، يَا رَبُّ، بَسَطْتُ يَدَيَّ[116]،
وَلِرَحْمَتِكَ *تَنْظُرُ عَيْنَايَّ. 135v
وَلَكَ أَنَا أَصْرُخُ،
وَإِلَيْكَ أَلْتَجِأُ،
وَمِنْكَ أَسْأَلُ الرَّحْمَةَ.
وَمِنْ رَحْمَتِكَ، أُرِيدُ أَنْ[117] لاَ تَنْسَانِي،
وَلاَ تَرْفُضَنِي،
وَلاَ تَتْرُكَنِي،
وَلاَ تَجْعَلَنِي عَارًا لِسَفَائِي[118]،
وَلاَ أَكُونُ مُسْخَرَةً لِرَفَقَاتِي،
وَلاَ يَشْمَتُ اللُّيُوطُ بِسَقَطَتِي،
وَلاَ يَفْتَخِرُ الْحَسُودُ بِزَلاَّتِي،
وَلاَ أَخْرُجُ مِنْ دِيَارِكَ، وَلاَ مِنْ طَرِيقِكَ،
وَلاَ تَبْعُدُ عَنِّي نِعْمَتُكَ،
إِلاَّ قَرِّبْنِي إِلَيْكَ،
وَأَدْخِلْنِي إِلَى دِيَارِكَ،
وَلاَ تُطْلِقْنِي مِنْ تَحْتَ كَتِفِ شَفَقَتِكَ وَرَحْمَتِكَ ؛
بَلْ احْرُسْنِي بِرَأْفَتِكَ، وَأَكُونُ لَكَ،
وَلاَ تَنْسَنِي،[119] مِثْلَ أَنَا مَا نَسِيتُكَ.

23 أَنْتَ هُوَ السَّيِّدُ،
وَأَنَا الْعَبْدُ،
أَنْتَ هُوَ الضَّوْءُ،

[116] يداى [117] om.: أن [118] عارالشفاق [119] تنسانى

je suis la ténèbre,
sale,
infect,
fumier ignoble,
rebus d'encoignure,
ordure de poubelle.

24 Sois compatissant envers moi,
prends pitié de moi,
sanctifie-moi,
purifie-moi,
sauve-moi,
délivre-moi des pensées détestables,
de la main du fort,
de l'homme oppresseur,
du pouvoir inique,
du Satan trompeur,
du peuple lâche;
délivre-moi de l'indigence et de la captivité,
de la peur détestable,
de l'oisiveté,
de toute pensée de mal qui affaiblit le corps,
et fatigue l'esprit.

وأَنَا الظُّلْمَةُ،
ووَسِخٌ،
ونَتِنٌ،
وزَبِلٌ خَسِيسٌ،
ونُفَايَةُ[120] الزَّاوِيَةِ،
وكُنَاسَةُ الْمَزْبَلَةِ.

24 أَشْفِقْ عَلَيَّ،
وارْحَمْني،
*وقَدِّسْني، 136r
وطَهِّرْني،
وخَلِّصْني،
ونَجِّني[121] مِنَ الأَفْكَارِ الرَّدِيَّةِ،
ومِنَ الْيَدِ الْقَوِيَّةِ،
ومِنَ الرَّجُلِ الْجَبَّارِ،
ومِنَ السُّلْطَانِ الظَّالِمِ،
ومِنَ الشَّيْطَانِ الْخَائِنِ،
ومِنَ الشَّعْبِ النَّافِرِ؛
ونَجِّني[122] مِنَ الْيُسْرِ والسَّبِيِّ،
ومِنَ الْخَوْفِ الرَّدِيِّ،
ومِنَ الْفَرَاغَةِ[123]،
ومِنْ كُلِّ فِكْرِ السُّوْءِ الَّذِي يُضْعِفُ الْجَسَدَ،
ويُتْعِبُ النَّفْسَ.

120 نفايت 121 نجينى 122 نجينى 123 الفرغة

Par les prières des saints justes et des vertueux chastes.
Amen.

25 Ô toi qui es assis à la droite de ton Père,
pose ta main droite sur moi.
Ô Patient,
Ô Riche en miséricorde,
Ô Prodigue en grâce et en bonté,
prends patience envers moi.
Ô toi qui apaises les vagues des mers,
fais taire mes pensées impures qui vont et viennent.
Ô toi qui es proche des cœurs brisés,
rapproche mon âme de toi, par ton salut.
Ô toi qui es indulgent pour les fautes et les péchés,
pardonne-moi mes fautes et mes péchés.
Ô Gardien de ton serviteur et Veilleur de ses demeures,
mets, Ô Seigneur, une garde à ma bouche,
une garde à mes lèvres,
une garde à mes mouvements,
une garde durant mon oisiveté,
une garde à mon cœur,
une garde à mes pensées,
afin que je ne prononce, ni ne pense, ni ne fasse aucun mal.

بِصَلَوَاتِ الأَبْرَارِ الْعَادِلِينَ والأَحْرَارِ الْعَفِيفِينَ.
آمِينْ.

25 أَيُّهَا الْجَالِسُ عَنْ يَمِينِ آبِيهِ،
اضَعْ عَلَيَّ يَمِينَكَ.
يَا طَوِيلَ الرُّوحِ،
وكَثِيرَ الرَّحْمَةِ،
وجَزِيلَ النِّعْمَةِ والْمَسْفَطِ،
أَمْهِلْ عَلَيَّ رُوحَكَ.
يَا مُسَكِّنَ أَمْوَاجِ الْبُحُورِ،
سَكِّتْ أَفْكَارِي النَّجِسَةِ الْمُتَزَلْزِلَةِ.
يَا قَرِيبَ مَكْسُوري[124] الْقَلْبِ،
قَرِّبْ إِلَيْكَ نَفْسِي بِخَلاَصِكَ.
يَا غَفَّارَ الذُّنُوبِ والْخَطَايَا،
اغْفِرْ لِي *ذُنُوبِي وخَطَايَايَ. 136v
يَا حَافِظَ عَبْدِكَ[125] ومُسْتَيْقِظَ مَنَازِلِهِ،
أَقِمْ[126]، يَا رَبُّ، نَاطُورًا[127] لِفَمِي،
ونَاطُورًا[128] لِشَفَتَيَّ،
ونَاطُورًا[129] لِحَرَكَاتِي،
ونَاطُورًا[130] لِفِرَاغَاتِي[131]،
ونَاطُورًا[132] لِقَلْبِي،
ونَاطُورًا[133] لِأَفْكَارِي،
حَتَّى لاَ أَنْتِقَ ولاَ أُفَكِّرَ ولاَ أَفْعَلَ شَرًّا.

[124] المكسوري [125] عبيدك [126] اقيم [127] ناطور [128] ناطور [129] ناطور [130] ناطور [131] لفرغاتي [132] ناطور [133] ناطور

Mais seulement selon ton libre choix, dirige ma vie,
mes pensées,
mes actions,
mes œuvres,
mes mouvements,
tout ce que je possède et réalise,
tous les jours de ma vie, Ô Maître,
et non pas selon ma volonté,
ni selon la volonté des démons malins
qui ne se conduisent pas selon ta volonté.

Par les prières des adorateurs,
des ascètes,
et des solitaires à l'écart.
Amen.

26 Accueille-moi, Ô Seigneur, car en toi, je me confie,
en toi, je cherche refuge,
vers toi, je crie,
en toi, je mets mon espérance,
de toi j'attends la guérison pour mes blessures,
le pardon de mes fautes,
et l'indulgence pour mes péchés.
Amen.

إلاَّ مِثْلَ اخْتِيَارِكَ تُدَبِّرْ[134] حَيَاتي،
وأَفْكَاري،
وأَفْعَالي،
وأَعْمَالي،
وحَرَكاتي،
وسَائِرَ الَّذِي عِنْدي وحَوْلي،
كُلَّ أَيَّامِ حَيَاتي، يَا سَيِّدي،
ولاَ مِثْلَ مَشِيئَتي[135]،
ولاَ مِثْلَ مَشِيئَةِ[136] الشَّيَاطِينَ الْمَارِدَةِ
الَّتِي تَتَدَبَّرُ[137] لاَ مِثْلَ[138] مَشِيئَتِكَ[139].
بِصَلَوَاتِ الْعَابِدِينَ،
والزَّاهِدِينَ،
والْغُرَبَاءِ الْمُتَجَرِّدِينَ.
آمِينْ.

26 أَهِّلْني، يَا رَبُّ، لِأَنِّي عَلَيْكَ أَتَّكِلُ،
وبِكَ أَسْتَجِيرُ،
وإِلَيْكَ أَصْرُخُ،
وفِيكَ أَتَرَجَّأُ،
ومِنْكَ أَسْأَلُ الشِّفَاءَ لِأَوْجَاعي،
وغُفْرَانَ لِذُنُوبي،
وسَمَاحَ لِخَطَايَايَ.
آمِينْ.

[134] تتدبر [135] مشيه [136] مشيه [137] اندبر [138] الامثل [139] مشيك

27 Rends-moi capable, Ô Seigneur, de garder ton commandement,
de demeurer avec lui,
de me conduire correctement selon ta volonté,
et de mettre mon espérance en ta tendresse ;
donne-moi de vivre, en ce monde, une vie vertueuse devant toi,
loin des turpitudes,
et refusant les mauvaises actions ;
accorde-moi, Ô Seigneur, une fin pieuse en ce monde ;
procure-moi ainsi de posséder un visage blanc,
et des œuvres agréées,
avec tous les hommes, dans l'autre monde ;
donne-moi un visage blanc devant ton trône redoutable ;
et rends-moi digne de la félicité des Joies dans la chambre intime.

Par les prières de tous tes amis qui ont prié,
dans l'ancien monde,
et le nouveau.

Amen.

*أَهِّلْني، يَا رَبُّ، أَنَّ وَصِيَّتَكَ أَحْفَظُ، 27 137r
وبِهَا أَحْتَرِي،
ومِثْلَ مَشِيئَتِكَ أَتدَبَّرُ،
وفِي تَحَنُّنِكَ أَتَرَجَّأُ؛
وأَعْطِني أَنْ أَعِيشَ، فِي هَذَا الْعَالَمِ، حَيَاةً تَصْلَحُ أَمَامَكَ،
بَعِيدَةً مِنَ الْقَبَائِحِ،
مَمْنُوعَةً مِنَ السَّيِّئَاتِ[140]؛
وامْنَحْني، يَا رَبُّ، مِنْ هَذَا الْعَالَمِ، آخِرَةً صَالِحَةً؛
وارْزُقْني أَنْ أَقْتَنِيَ بِهِ وَحْهًا[141] أَبْيَضًا[142]،
وأَعْمَالاً مَشْكُورَةً،
عِنْدَ سَائِرِ النَّاسِ، فِي الْعَالَمِ الثَّاني؛
وأَعْطِني وَجْهًا[143] أَبْيَضًا[144] أَمَامَ مِنْبَرِكَ الْمَهُوبِ[145]؛
وأَهِّلْني لِنَعِيمِ الْخَيْرَاتِ فِي خُدُودِ السُّتُورِ.

بِصَلَوَاتِ سَائِرِ الصِّدِّيقِينَ الَّذِينَ قَدْ ذَكَرُوا،
فِي الْعَتِيقَةِ،
والْجَدِيدَةِ.

آمِينْ.

140 الاسيات 141 وجه 142 ابيض 143 وجه 144 ابيض 145 المهيوب

SUMMARY

The Syro-Oriental Metropolitan Bishop Elias of Nisibis (975-1046) was not only a remarkable theologian and also the most important Christian Arab author with regard to Christian-Muslim relations. He was, first of all, a pastor. Among the sapiential works written by our bishop in Arabic we know, for the moment, of just one manuscript of the song intitled *Tasbīḥat Mār Īliyyā Muṭrān Naṣībīn*, which we were able to consult at the Bibliothèque Nationale of Paris. This manuscript is published here for the first time along with a French translation. The Song of Elias of Nisibis, which is part of a prayer book from the Melkite Church, gives us a first insight into the spirituality of Elias, who is especially known for his love of demonstrative syllogism and clarity of language.

Pontificio Istituto Orientale Laurent Basanese, S.J.

Vincent van Vossel

Corrigenda

Another short visit to Mardin obliges us to make some corrections because of regrettable misinformation in an article that appeared in the previous issue of this review ("Who is the Unknown Painter? XIXth-century. Iconography in the Mardin – Mosul Area", OCP 78 [2012] 203-226).

In Mardin there is no Chaldean school. What was called such, is in fact an abandoned Armenian church complex (a monastery), known as "St. Michael on High" to contrast with the St. Michael Church situated in the lower city. The higher church is called "the Red Church", or Surp Kevork kilisesi. It is there that the main painting is kept, representing not Mar Benam, as was previously thought, but Mar Michael, between Nebbi Yousif, who saved him from the waters, and his sister Silas, who was thrown into the sea by her father, the king of Koniya, but changed into a half fish woman, as represented on the right side of the painting. The blue color behind Mar Michael also symbolizes the sea, where his coffin was thrown.

In the main Church of St. Michael in the lower city, there hangs a picture of Our Lady, dated 1931, which probably was made by the same hand that painted the other tableaux kept in the "Red Church", representing the baptism of Christ and the ascension of Eliya (dated 1931). In the same main church, one also finds an interesting painting of Nebbi Yousif.

It might also be noted that the paintings in the Church of the Forty Martyrs have changed their place, and some other intriguing paintings from the same period are now exposed there (A miracle of Mar Ya'qub esSarrugi?, Mar Melki and his devil, Mar Antonius with his 12 anbas, of which a reproduction can be found in Mart Shmuni and in the Red Church). All these paintings bear traces of restoration going back to a quite recent period.

Baghdad, July 25th 2012 Vincent van Vossel

RECENSIONES

Anastasius of Sinai, *Questions and Answers*. Introduction, translation and notes by J. A. Munitiz [Corpus Christianorum in Translation 7], Brepols, Turnhout 2011, pp. 264.

Quest'opera aveva già ricevuta la sua edizione critica nel 2006 (*CCSG* 59) grazie al lavoro di M. Richard e di J. A. Munitiz; l'attuale pubblicazione appartiene alla sola mano di Munitiz, già prima del 2006 addentro all'opera di Anastasius, che offre una eccellente traduzione inglese del testo greco stabilito (*Quaestiones et Responsiones*). Il presente volume risulta più snello evitando la trattazione dell'enorme lavoro sulla tradizione manoscritta e aggiungendo nel *Comment* alla fine di ciascuna *Question* le varianti, sempre in traduzione, delle parallele *Collections* che in *CCSG* erano state poste come Appendici alla fine del testo. In questi ultimi anni, grazie all'apporto di A. Binggeli sulle *Narrationes* (*Anastase le Sinaïte: Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme*, tesi di dott. 2001, in stampa ne *Le monde byzantin* [alcune *Narrationes* sono state recentemente tradotte in inglese in *History and Hagiography from the Late Antique Sinai*, ed. by F. Caner, Liverpool 2010]), si è in grado di tracciare qualche linea in più sul nostro autore. La sua patria è Cipro (nella *Qu.* 26,4 viene citata la cattura dell'isola da parte degli Arabi [*Arabs*, piuttosto che *Turks* nella traduzione]; ancora Cipro nella *Qu.* 28,16), e la sua città Amathos dove nacque attorno al 630; viaggia in Palestina e va sul Sinai ove diventa responsabile del *nosokomeion* (forse anche a causa di una sua passata formazione "paramedica", come si evince dalle *QQ.* 19, 79 e 81); va ancora in Egitto, in Siria e visita il Mar Morto (*Qu.* 28,16); probabilmente ancora vivo nel 708, data desumibile dalla *Qu.* 69,4. Quest'opera appartiene ad un particolare genere letterario, alle *erotapokriseis* (domanda e risposta) ed ha una lunga, passata tradizione che a volte è stata confusa col genere dialogico o epistolare. Pur, dunque, non essendo un opera di ricercata purezza letteraria, la sua diffusione e, per quanto riguarda questa specifica opera, la prolificazione delle collezioni pseudo-anastasiane dimostrano ampiamente la sua popolarità nella letteratura religiosa di Bisanzio. Già i due titoli posti in testa all'opera sono indicativi: a) "Sant'Anastasio, monaco del Monte Sinai: Su diversi soggetti" (dalla tradizione più antica: *Herzog-August Biblioth. 4240* XI sec.); b) "Domande e Risposte su diversi soggetti poste da diverse persone al Padre (abba) Anastasio, le cui soluzione egli dette non da se stesso ma da grande esperienza" (altro ramo delle trad. manoscritta capeggiata dal *Mosquensis Bibl. Sin. 265*, X-XI sec.). Le *Questions* sono in numero di 103 (sulla scia delle centurie, con qualche aggiunta?) e riguardano una molteplicità di soggetti che toccano diversi settori di reale, umana preoccupazione e dubbio: la fede, la pratica cristiana, la vita sessuale e matrimoniale, la vita politica, la presenza degli Arabi (in ben undici *Questions*), problemi morali, il corpo e la risurrezione, i sogni, la peste (la *Qu.* 66 richiama esperienze tragiche e vere), etc. Tutto questo magma umano è trattato

con un linguaggio semplice, accessibile a molti (il che ha aiutato la diffusione delle collezioni), immediato a causa del genere letterario stesso. Il titolo del *Mosquensis* afferma che si è attinti certamente da "autorità" (dalla Sacra Scrittura, ma anche da Basilio, dallo Pseudo-Dionigi Areopagita), ma v'è da parte di Anastasio — e questo rende l'opera d'una immediata accettazione — la messa in opera del buon senso comune ed una matura ponderazione del quesito e delle persone coinvolte. In un soggetto cruciale quale l'anima e la risurrezione del corpo (*QQ.* 19-22), Anastasio consiglia di non avventurarsi nello scoprire l'arcano nel disegno delle Sacre Scritture e di Dio: ci si può facilmente perdere (*Qu. 22,1*); oppure, a riguardo dell'anima, dice: "Queste breve annotazioni sull'anima le abbiamo proposte non in modo dogmatico e definitivo, quanto piuttosto per affetto. Preghiamo i nostri fratelli in Cristo e i maestri che ci seguiranno di correggere e completare quanto è mancante" (*Qu.* 21,8). La morte è trattata a lungo nella *Qu.* 28 ed Anastasio è ben conscio che l'argomento tocca profondità e ragionamenti di difficile natura; ancora, egli chiarisce il suo tentativo di risposta con animo moderato e realistico: "Comunque, non abbiamo detto queste cose in modo apodittico e polemico, quanto in modo succinto e congetturale chiedendo a quelli più saggi di noi di perdonarci e completare la nostra inadeguatezza." (*Qu.* 28,26). Provocanti, anche nel mondo d'oggi, restano le questioni relative al denaro accumulato per ingiustizia e furti verso i contadini e i poveri (*Qu.* 44: inaccettabile per Dio); oppure, "come è più conveniente offrire il denaro: alla chiesa o ai poveri e bisognosi" (*Qu.* 58), una questione, quest'ultima, che trova un realismo ed un'apertura da parte del nostro Autore nel leggere radicalmente i dettami evangelici (Mt. 25,34). Un parallelo a questo argomento è offerto anche dalla *Qu.* 83 ("Cosa è il 'mammone' [denaro] dell'iniquità [Lc. 16,9] di cui parla il Signore?"), alla quale Anastasio risponde in modo netto, dopo aver chiarito che mammona è "tutta la ricchezza che possiamo avere in più ed oltre i nostri bisogni." All'interno di questo avvicendarsi di soggetti, il lettore trova appunti, stralci, informazioni relative ad eventi più o meno contemporanei alla vita dell'Autore: episodi relativi al regno di Maurizio (sarebbe stato più logico tradurre Ἀνατολή come *Anatolia* piuttosto che variare da "Eastern Administrative Area" [*Qu.* 65,4; *Coll. b, Qu.* 39,3] a "East" [*Coll. b, Qu.* 42,6]) e Foca, l'uso dello *skevophorion*, discussione teologiche e i luoghi santi della Palestina (incluso anche il Sinai), l'uso già da tempo corrente dell'*euchologion* come collezione di preghiere, ed altri ancora. Una serie di indici (referenze scritturistiche, fonti non bibliche ed indice generale) chiude il volume. Il lavoro di Munitiz è stato esemplare nell'attenersi al testo greco rendendole in un inglese elegante e rispettoso delle *nuances* originali. Incorporare le Appendici dell'edizione *CCSG* all'interno del testo si è mostrato un validissimo strumento di lettura anche parallela delle varie tradizioni manoscritte ed alterazioni. Alla variazione dei caratteri tipografici che distanziano i due corpi di testo, si aggiunga ancora una utile serie di note esplicative e di rimando. Accessibile a più lettori grazie alla traduzione avutasi, i vari argomenti anastasiani offrono un orizzonte ampio ed interessante a coloro intenzionati ad approfondire la mentalità dell'uomo comune bizantino ("meridionale"), i suoi bisogni, le sue fobie e dubbi, le difficoltà in un tempo ormai totalmente differente dal precedente: ora la

coesistenza di altre culture e religioni, la diversità della stessa teologia richiedono nuove riflessioni e risposte, suggerimenti per condurre una vita meno angosciosa e più realistica.

V. Ruggieri, S.J.

CAMERON, Averil – Robert HOYLAND (Eds), *Doctrine and Debate in the East Christian World, 300-1500* [The World of Eastern Christianity, 300-1500, Volume 12], Ashgate Variorum, Farnham – Burlington 2011, pp. 415.

È una raccolta di 16 saggi. 12 sono in lingua originale inglese: 1) J. Rebecca Lyman, "The Making of a Heretic: The Life of Origen in Epiphanius *Panarium* 64". 2) Richard Lym, "Manichaeans and Public Disputation in Late Antiquity". 3) Sebastian Brock, "The Conversation with the Syrian Orthodox under Justinian (532)". 6) Sidney H. Griffith, "Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)". 7) Sarah Stroumsa, "The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature". 8) Nancy N. Roberts, "Reopening the Muslim Christian Dialogue of the 13th-14th Centuries: Critical Reflections on Ibn Taymiyyah's Response to Christianity". 9) Peter Brown, "A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy". 10) Averil Cameron, "Texts as Weapons: Polemic in the Byzantine Dark Ages". 11) Tia M. Kolbaba, "Byzantine Perceptions of Latin Religion 'Errors'". 14) Sidney H. Griffith, "The first Christian *Summa Theologiae* in Arabic: Christian *Kalām* in Ninth-Century Palestine". 15) G.J. Reinink, "Communal Identity and Systematisation of Knowledge in the Syriac 'Cause of all causes'". 16) Ramy Wannous, "Abdallah ibn al-Faḍl's Exposition of the Orthodox Faith".

Ecco invece i quattro rimanenti saggi tradotti in inglese. 4) Vincent Déroche, "Polémique anti-judaïque et émergence de l'Islam" ("Anti-Jewish Polemic and Emergence of Islam"). 5) Wolfgang Eichner, "Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern" ("Byzantine Accounts of Islam"). 12) Marcel Richard, "Les florilèges diphysites du Ve et VIIe siècles" ("Dyophysite Florilegia of the Fifth and Sixth Centuries CE"). 13) Gilbert Dagron, "Le saint, le savant, l'astrologue. Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de '*Questions et Réponses*' des Ve-VIIe siècles" ("The Saint, the Scholar and the Astrologer. A Study of Hagiographical Themes in some 'Question and Answer' Collections of the Fifth-Seventh Centuries C.E").

La Prefazione prepara il lettore a cogliere il significato della Raccolta. Questo libro intende pubblicare testi già noti per approfondire la storia del Cristianesimo tra l'anno 300 dopo Cristo e l'anno 1300. Si tratta di un tempo nel quale il Cristianesimo, nato in Palestina, si espande in un movimento non centripeto ma centrifugo per diffondere la Buona Novella. Questo aspetto centrifugo preoccupa Harnack che vi legge l'applicazione di un principio enunciato da Zenone di Verona, "La Chiesa *una* genera *molte* Chiese". Altri storici invece come Hans Heinrich Schäder e Vittorio Peri leggono in questo movimento diffusivo centrifugo una efficace evangelizzazione. Ambedue trovano questa evangelizzazione centrifuga utile per distinguere oriente cristiano *stricto sensu* da oriente cristiano *lato sensu*, come

insegna la voce *Oriente Cristiano* dell'*Enciclopedia italiana* XXV firmata da Michelangelo Guidi. Hans Einrich Schäder, attirato lui pure dal movimento centrifugo ne afferma il pluralismo e l'arricchimento polivalente ("Der Orient und das griechische Erbe", *Die Antike* 4 [1928] 226-265). Lo storico Vittorio Peri dedica un bel libro alla questione dal titolo *Orientalis Varietas*, Roma 1994. Costantino sviluppa il Cristianesimo del Vicino Oriente terra di grandi civiltà, ma nello stesso tempo prepara la caduta dell'impero nel secolo quinto. Nel secolo VII arriva l'Islam che appena un secolo dopo possiede molti territori nei quali il Cristianesimo si riduce numericamente senza essere privo della cultura propria o dell'esercizio della sua religione dietro il pagamento di una *ğizyah* o tassa. La prefazione addita questa scelta di studi validi che aiutino a definire l'Oriente Cristiano. Vuol essere un punto di partenza per un approccio olistico della Cristianità Orientale.

Dopo la Prefazione viene una Introduzione più diffusa. Un'opera di Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* parve paradossale nel 1934. Pretendeva che l'eresia precedesse l'ortodossia. Di fatto le cristianità, si opponevano l'una all'altra con l'accusa reciproca di eresia. Fu accusato di eresia anche Origene dal vescovo di Salamina. Costantino riuscì gradualmente ad abolire la persecuzione dei Cristiani. Concesse ai vescovi il potere giudiziario. Costruì Chiese a Gerusalemme, a Roma e a Betlemme. Del Concilio di Nicea non aprì le sedute e non vi parlò. Vicino a morire volle il Battesimo che gli fu conferito da un vescovo ariano. Il volume rintraccia argomenti considerati efficaci per difendere la propria fede dagli attacchi degli avversari. Già il secondo saggio si occupa dei Manichei e delle loro dispute con i Cristiani. Teodoreto di Ciro non vuole condannare Nestorio e oppone eretici a ortodossi. Il terzo saggio di Brock riferisce parte della conversazione siriaca nell'incontro di siri ortodossi avvenuto a Costantinopoli all'epoca di Giustiniano.

Nel quarto saggio, Déroche studia la polemica antiebraica e con l'Islam. Siamo nel genere letterario di botta e risposta vigente anche più tardi come nel saggio XIII di Dagron. Succede pure che il concilio di Calcedonia la cui cristologia è la stessa per ortodossi e cattolici non basta a garantire la pace tra loro. La constatazione che tra monoteismi è difficile l'intesa si manifesta con l'ebraismo e con l'Islam come nel caso di Abu Yusuf al-Kindy e con il terribile Ibn Taymiyyah. Successe inoltre che i Cristiani di Oriente difesero le iconi: Giovanni Damasceno, Abu Qurra, Severo Ibn al-Muqaffa, al-Mutaman Ibn al Assal. Una serie di filosofi cristiani, Hunayn Ibn Ishaq, Qusta Ibn Luqa, Matta Ibn Yunus, Yahya Ibn 'Ady dialogano con pensatori islamici: Abu Isa al-Warraq, Yusuf al-Kindy, 'Ali ibn Yahya al-Munağğim, Abu Nasr al-Farabi, Abu Sa'id al-Sirafi. Griffith ha studiato il *Sommario delle vie della fede* che condanna il trionfalismo islamico e narra la storia del pensiero islamico e cristiano.

Questa interessante Introduzione di cinquanta pagine è seguita da dieci pagine di riferimenti bibliografici corredata di una bibliografia supplementare di opere enciclopediche e di collezione di testi. Alla fine del volume c'è un opportuno indice dei nomi di persona (pp. 405-415). Il tutto vuol essere strumento di lavoro per affrontare la storia dell'Oriente Cristiano in ordine ad approfondirla.

V. Poggi, S.J.

CARTER, Daniel F., *History and Hagiography from the Late Antique Sinai. Including translations of Pseudo-Nilus' Narrations, Ammonios' Report on the Slaughter of the Monks of Sinai and Rhaithou, and Anastasius of Sinai's Tales of the Sinai Fathers*, with contributions by Sebastian BROCK, Richard M. PRICE, and Kevin VAN BLADEN [Translated Texts for Historians 3], Liverpool University Press, Liverpool 2010, pp. XII + 346, con piantine e mappe.

Il Monte Sinai richiama una molteplicità di vedute, da quella della luce all'opposta tenebra, dalla teofania all'indicibile del visto; esso raccoglie attorno a sé e sulle sue falde una varietà di persone, di culture, di fedi, di paure. Il Sinai è un mondo, a parte l'esser una montagna. Punto di riferimento, di diversa intensità e motivazione, delle fedi monoteistiche (cristianesimo, ebraismo, islam), la montagna del Sinai ha dal IV sec. in poi esercitato un impellente richiamo di diverse categorie di persone; va da sé che quelli che hanno monopolizzato quest'area, arida geograficamente ma fertile spiritualmente, sono stati i monaci. A questa visione del "fenomeno Sinai" v'è da aggiungere che esso faceva parte della Palestina III ed era divenuta anche la geografia dei Saraceni. Questo largo orizzonte tematico relativo alla montagna è stato trattato, a lungo ed in meticoloso dettaglio, da D.F. Carter (pp. 1-69) che introduce la storia politica, sociale e religiosa di quest'area certamente accresciuta in popolazione monastica alla morte dell'agglomerato monastico a Scetis, agli inizi del V sec. Come di costume in questa serie dei *TTH* di Liverpool, a parte l'accurata traduzione inglese, quanto risulta prezioso per il lettore è il commentario introduttivo al testo e la oculata selezione ed esattezza delle note a piè pagina (la bibliografia nelle note rimanda a quella generale data in coda al volume). Già nel titolo si evidenziano i testi che sono stati presi formalmente in esame e tradotti. Si tratta delle *Narrationes* dello Pseudo-Nilo (storie che presentano uno stile barocco di scrittura nel racconto di eventi turbolenti che hanno interessato comunità monastiche della zona); S. Brock traduce dal siriaco un estratto delle *Narrationes* (IV, 11-14, VI, 11-12) datato all'886; segue la lettera di Nilo d'Ancira ad Eleodoro Silenziario (tratta dagli atti di Nicea II, ora editi da E. Lamberz); la *Relatio* di Ammonio su due attacchi contro comunità monastiche, al Sinai e a Rhaithou, che implementa la vaghezza del racconto dello Pseudo-Nilo; ed infine, di Anastasio Sinaita si presentano delle *Narrationes* relative a personalità monastiche del Sinai e altre "Storie edificanti" proprie ad aree propinque (il genere letterario di Anastasio è totalmente differente dai precedenti). A questi testi, propri alla vita monastica del Sinai, si aggiungono due appendici, sempre di testi legati al Sinai, estremamente utili e interessanti per l'apporto che arrecano ad una maggiore comprensione ed intelligenza del mondo di questa montagna. La Appendice I riporta gli inni 19 e 20 attribuiti a Efrem il Siro (si ha la prima attestazione di una cappella costruita sulla montagna); estratti del viaggio di Egeria; due sezioni della *Historia religiosa* di Teodoreto di Cirro (si riporta della cappella costruita e citata dall'inno 19, su nominato); una lettera dell'imperatore Marciano al vescovo Macario (la prima testimonianza di un vescovo al Sinai e, probabilmente non archimandrita [vedi nota 3, p. 238]) e ai monaci del Sinai a proposito delle irregolarità di Teodosio, usurpatore del seggio episcopale a Gerusalemme; una selezione del

libro V della *Topografia Cristiana* di Cosma Indicopleustes; ancora una selezione dell'Itinerario del "Pellegrino di Piacenza"; due lettere di Gregorio Magno, a Rusticana e al superiore del Monte Sinai; infine tre papiri da Nessana che riferiscono sulla transazione di beni (il *P.Colt 73* fa menzione di una guida per la moglie del governatore Abū Rashid quando ella deve salire la montagna). La Appendice II, più breve, riporta le citazioni di Procopio (*De Aedificiis*), di Eutichio (*Annales Eccl.*) e di Teofane il Confessore (*Chronographia*) relative alle difese della santa Montagna. Una eccellente bibliografia e un indice di nomi completano questo volume, pregevole per la sua completezza nei testi come nei commenti.

V. Ruggieri, S.J.

DAUPHIN, Claudine – Basema HAMARNEH (edited by), *In Memoriam: Fr Michele Piccirillo, ofm (1944-2008). Celebrating his life and work* [BAR Inter, Series 2248], Oxford 2011, pp. 325, con 301 foto.

La parabola terrena di P. Michele Piccirillo ofm, chiusasi nel 2008, è stata non lunga ma essenzialmente intensa. Nel 2009 si sono riuniti a Gerusalemme un buon numero di studiosi e amici per ricordare (*In Memoriam*) colui che è stato "un maestro, un mentore, una guida, un conferenziere, un collega, un fratello in Cristo o semplicemente un amico". Tale la confessione delle curatrici all'inizio di questo volume che in modo parzialmente scientifico ma denso di vita e di idealità si è dato alle stampe. Il mondo degli studi, quello soprattutto dedicati al mosaico e agli scavi archeologici in Giordania, conosce molto bene l'opera e il fondamentale contributo di M. Piccirillo; forse meno quella sua vena vitale ed amore della gente e terra medio-orientale che sono stati sempre, fin dalla fanciullezza, la sorgente interiore della sua vocazione francescana. Questa simbiosi è ben espressa, delucidata ed orchestrata dal primo saggio, quella di C. Dauphin, dal titolo: "Fr Michele Piccirillo, ofm: the Gardener of the Lord. The Mosaics of Paradise Regained" (pp. 27-44). La trama delle pagine è data dalla lettura di vari mosaici scoperti dal Francescano con un ritornello intonato a vari inni liturgici, fra cui campeggia Efrem di Nisibe. B. Hamarneh ("'Poca favilla gran fiamma seconda': Fr Michele Piccirillo, ofm, Pioneer of Byzantine Archaeology in the Middle East", pp. 45-55) schizza brevemente il particolare contributo arrecato da M. P. nel campo dell'archeologia bizantina relativo soprattutto agli scavi in Giordania. Il lavoro sui mosaici condotto durante le campagne di scavo dette inoltre occasione di incrementare notevolmente le liste episcopali della regione. Una caratteristica notevole del *corpus* musivo scoperto e pubblicato da Piccirillo è la presenza di data nel dettato epigrafico inserito nel tappeto musivo. Sarebbe di fondamentale importanza l'apporto che offrirebbe uno studio sistematico sul *lettering* musivo, vista la scarsità di questa caratteristica in analoghi esempi anatolici. É. Puech, "Notes d'épigraphie christo-palestinienne de Jordanie" (pp. 75-94) presenta un buon numero di iscrizioni in aramaico-palestinese cristiano; varie erano conosciute, ma richiedevano una rilettura, altre invece furono offerte da M. P. all'A. al ritorno dalle sue campagne. La maggior parte delle epigrafi è databile fra il VI e l'VIII sec. e presentano una notevole varietà di gruppi umani appartenenti a varie istituzioni al servizio delle comunità. Queste iscrizioni, come quelle in greco appartenenti al *corpus* musivo, abbracciano un arco di tempo dove comincia una coesistenza di comunità cristiane ed islamiche (a livello letterario questo fenomeno era stato già ben focalizzato da vari racconti di G. Mosco e Anastasio Sinaita; ben puntualizzato anche da S.H. Griffith ["Crosses, Icons and Image of Christ in Edessa: the Place of Iconophobia in the Christian-Muslim Controversies of Early Islamic Times", in *Transformation of Late Antiquity*, ed. by Ph. Rousseau and M. Papoutsakis, Ashgate, Farnham 2009, 63-84]), un fenomeno che M.P. ha accennato varie volte nella questione iconofobia-iconoclastia. Accanto a questi soggetti, altri amici e collaboratori hanno presentato alcuni — non tutti — degli innumerevoli progetti, collaborazioni, funzioni che M. Piccirillo conduceva. S'apre qui una schiera di indicibile vivacità, umanità che partendo dall'impegno scientifico portava alla corresponsabilità di una comunità, di un villaggio, di una istituzione, di una scuola, di un museo. L'archeologia per Piccirillo diveniva non solo una professione ed un impegno scientifico, ma un punto di partenza nel coinvolgimento delle persone (autorità e civili) che abitavano il sito (si pensi a Sabastiya, Medaba, etc.; al luogo ove egli riposa, il Monte Nebo, divenuto un polo tanto scientifico quanto spirituale). Questi sono gli altri contributi, tanto istruttivi, quanto fecondi per la conoscenza della poliedrica personalità di M.P.: R. Pierri, "Mount Nebo. The Restoration Project of the Memorial of Moses. Interviewing the team at Work: G. Micalizzi, C. Pappalardo ofm, F. Sciorilli", pp. 57-61; C. Dauphin, "Q. al-Dasouqi, Giving Life in 3D to the Church of Saint Stephen Complex at Umm al-Rasas", pp. 63-4; C. Hamarneh, "The Medaba Mosaic School and the Bilad al-Sham Project", pp. 65-7; O. Hamdan, C. Benelli, "The Renewal of Mosaic Art in the Palestinian Occupied Territory", pp. 69-74; O. Hamdan, "A Glance at the Conservation Work in the Old Core of Sabastiya (Nablu)", pp. 95-100; E. Alliata, "The Museum of the Studium Biblicum Franciscanum", pp. 105-113; C. Benelli, "Il Ruolo della Custodia di Terra Santa nell'Avvio e Sviluppo dell'Artigianato della Madreperla a Betlemme", pp. 115-119; G. Rigosa, "Fr Michele Piccirillo and the 'Massolini Calendar'", pp. 121-124. Una bibliografia, lista di illustrazioni ed una serie di indici chiudono il volume.

V. Ruggieri, S.J.

FEDALTO, Giorgio, *Le chiese d'Oriente*. Vol. I. *Da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*, Jaca Book, Milano 2010³, pp. XXI + 298.

Si tratta della terza edizione di un'opera ben conosciuta e dal pubblico largamente accettata quando l'A. la presentò nel lontano 1984. Come detto nel titolo, non si tratta della storia dell'impero d'Oriente, quanto della straordinaria ricchezza e diversità delle chiese diffuse in tutta quell'ampia, plurilinguistica estensione. Per addivenire ad un discorso più coerente, benché il titolo richiami cronologicamente il periodo di Giustiniano fino alla caduta del 1453, Fedalto introduce con poche pagine la cristianizzazione dell'impero sotto Costantino per arrivare al VI secolo

con quelle coordinate (*sacerdotium et imperium*) che ben inquadrano la politica ecclesiastica di Giustiniano. Rispetto alla primitiva edizione, inoltre, la presente comporta qualche nuova aggiunta nel testo e una aggiornata bibliografia, pur se in opere come queste v'è sempre la grande difficoltà di distillare l'enorme produzione bibliografica che si produce annualmente. Per chi si avvia alla conoscenza di quel ricco mondo rappresentato dalla chiese orientali, trova certamente in questo libro una buona introduzione e trattazione dei temi salienti relativi alle varie chiese che fin dall'inizio mostrarono il loro peculiare carisma non solo a livello istituzionale (rapporto con le differenti autorità), ma anche e soprattutto nella diversificazione teologica, liturgica e spirituale. Le epoche sono ben distinte nelle loro trattazioni storiche e tematiche; ovviamente, anche se temi come il monachesimo, l'arte, l'iconografia sembrano esser relegati ad un solo periodo, in realtà Feldato sceglie un periodo per ben situarle e trattarle adeguatamente. Si tratta certamente di un opera ben equilibrata nella trattazione e completa nella evoluzione storica delle chiese.

V. Ruggieri, S.J.

FILORAMO, Giovanni (ed.), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 312.

Parlare o scrivere oggi, ed in modo appropriato, di monachesimo esige coraggio e chiarezza nel vagliare e distillare dall'enorme letteratura monastica esempi campioni che possono illustrare un fenomeno, se tale mi è lecito chiamare il mondo monastico, che è stato tanto religioso, quanto sociale e politico all'interno della vita del mondo cristiano antico. L'antichità cui qui si fa riferimento è un formativo e animato periodo che va dal IV fino al VII sec. e racchiude un'area geografica che comprende l'Egitto, la Palestina, la Siria con la Mesopotamia orientale e l'Anatolia. Il titolo è accompagnato, e giustamente, da una precisazione: si tratta di una "introduzione", e il curatore sottolinea questo taglio non solo perché il volume intende presentare un bilancio del monachesimo al pubblico italiano, ma anche e forse perché il monachesimo, ovunque esso si sia radicato ed espanso, ha assunto connotati ben specifici e attinenti alla geografia religiosa del luogo. Questa vastità di orizzonte e di conseguenza la annuale prolifica bibliografia sono stati i motivi che hanno giustamente indirizzato gli autori dei sei saggi del volume a presentare "capiscuola" delle varie aree monastiche (questo procedimento, tuttavia, ha a volte compresso la trattazione del soggetto a scapito di una più profonda intelligenza della teologia e spiritualità indiziate). Quanto diventa estremamente utile è un'aggiornata bibliografia a fine saggio. F. Vecoli ("L'Egitto tra IV e V secolo", pp. 1-51) introduce il fenomeno religioso all'interno di un cristianesimo oramai in espansione in terra egiziana; l'Egitto continua con M.C. Giorda ("Il monachesimo egiziano tra il Concilio di Calcedonia [451 D.C.] e l'arrivo degli Arabi [VII sec.]", pp. 93-138) ove si affronta, tra l'altro, i periodi legislativi relativi a Calcedonia e Giustiniano. A causa dell'economia dell'opera, il momento cruciale di Calcedonia ha dovuto esser trattato in due sole pagine; è Calcedonia, tuttavia, coi suoi canoni e la storia politica retrostante, più che Giustiniano, a legiferare in dettaglio sul fenomeno monastico per farlo rientrare nell'orbita della giurisdizione episcopale. Questo periodo (metà V sec.) marca un binomio — monachesimo ed episcopato — che sarà un soggetto cruciale e fondamentale per ed in tutta la storia della chiesa d'Oriente; il monaco a Calcedonia non rientra nella *taxis* ecclesiastica, pur se si comincia con la consacrazione di monaci a seggi episcopali. F. Fatti ("Monachesimo anatolico. Eustazio di Sebastia e Basilio di Cesarea", pp. 53-91) affronta due grandi personalità del IV sec. arrivando alla loro decisiva frattura. Sarebbe stato, comunque, anche più utile allargare la geografia anatolica accennando anche ai diversi fenomeni monastici avutisi nella capitale (si accenna *en passant* agli acemeti e al monastero di Rufiane), in qualche altra provincia (Galazia, Licia, etc.) legando questo monachesimo alle regioni meridionali dell'impero, a dire al monachesimo palestinese e siriaco. La geografia meridionale è trattata in due saggi, molto ricchi e densi: V. Berti, "Il monachesimo siriaco", pp. 139-192 e R. M. Parrinello, "Il monachesimo in Palestina e sul Sinai", pp. 231-278. La geografia è estesa e le tipologie monastiche manifestano una molteplice spiritualità con retroterra teologico anche diverso (questo è anche il tempo del pro e contra Calcedonia). Parrinello chiude il suo saggio con l'apparizione di Anastasio Sinaita, attivo fin verso i primi anni dell'VIII sec., mentre Berti si allarga fino ad includere, e giustamente, anche la grande esperienza monastica di VII sec. nel mondo siro-orientale. R. Alciati ("Da Oriente ad Occidente. Contatti fra le due parti dell'impero", pp. 193-229) traccia infine quel rapporto che v'è stato, pur se tenue, del monachesimo orientale con quello occidentale grazie a diverse mediazioni, di Cassiano soprattutto, ma non solo. Una "Tabella riepilogativa con le indicazioni sull'abito (monastico)" è ben appropriata; una generale bibliografica sul monachesimo; cartine geografiche relative alle aree esaminate; un glossario di termini più ricorrenti nella letteratura monastica; due indici di nomi, antichi e moderni. Se si riscontra, per motivi ovvi, una certa compressione nell'esposizione della materia trattata, la qualità dei saggi è molto buona e ricca di spunti per ulteriori approfondimenti pensati dagli stessi autori che hanno chiuso sempre i loro saggi con una essenziale e ben selezionata bibliografia.

V. Ruggieri, S.J.

FOLETTI, Ivan, *Da Bisanzio alla Santa Russia. Nikodim Kondakov (1844-1925) e la nascita della storia dell'arte in Russia*, Viella, Roma 2011, pp. 280.

Lo scopo dichiarato del libro è quello di tracciare una biografia intellettuale di Kondakov contestualizzata nell'ambito della storia dell'arte russa ed europea, dalla quale risultino più ampiamente anche la maturazione delle questioni metodologiche e filosofiche relative all'arte bizantina e a quella iconografica russa.

Il libro è strutturato in tre capitoli, di cui il primo fornisce gli elementi biografici di Kondakov, il secondo è dedicato ai suoi studi sull'icona e il terzo ai rapporti dello studioso con l'occidente e ad alcune questioni di metodo.

La biografia di Kondakov tratteggiata da Foletti coincide in gran parte con la nascita della storia dell'arte in Russia. Lo studioso muove i primi passi nel campo della storia dell'arte seguendo la scuola di Fëdor I. Buslaev, celebre filologo, ma

anche pioniere nella storia della pittura russa antica, dal momento che la storia dell'arte non è ancora considerata una disciplina autonoma. Sarà proprio questo "vizio di origine" a determinare l'approccio metodologico di Kondakov all'arte bizantina e paleorussa: un metodo storico-comparativo, che cerca di individuare i filoni iconografici fino al prototipo di ogni singolo soggetto. Le basi della nuova disciplina scientifica si svilupperanno in profonda sintonia con la sensibilità culturale generale della società russa del tempo, dove la nuova ondata di interesse per Bisanzio a seguito della guerra russo-turca del 1877-1878 riproponeva la consueta propaganda che faceva della Russia la sua erede legittima. Ma, mentre in occidente Charles Diehl, di 15 anni più giovane di Kondakov, vedeva in Bisanzio l'indiscussa erede di Roma, con la preferenza per una linea interpretativa dell'arte bizantina che ne sottolineava la continuità con quella classica, Kondakov vedrà la nascita e lo sviluppo dell'arte bizantina nella nazionalizzazione dell'arte classica e nella tensione tra centro e periferia, tra arte di corte e arte popolare. Qui sta la ragione del suo interesse per le cosiddette "arti minori" — scultura in legno, avorio, smalti, maiolica, a cui dedicherà ampie sezioni all'Ermitaž in veste di conservatore della sezione medievale e rinascimentale del museo — perché esse, costituendo un legame tra l'arte, l'uso e i mestieri antichi, permettono di cogliere l'influsso della periferia, soprattutto barbara e orientale, sull'arte bizantina. Questa linea interpretativa sarà allo stesso tempo il motivo dei suoi innumerevoli viaggi — in Georgia, Siria, Palestina, Sinai, all'Athos, nel sud della Russia... —, ma anche la conclusione alla quale giunge dopo aver esplorato per decenni innumerevoli monumenti dell'Oriente cristiano fino ad allora sconosciuti. Ciò porterà ad un cambiamento della percezione globale della materia oggetto dei suoi studi e delle relazioni tra le diverse entità artistiche che la componevano.

Kondakov si trova tuttavia a vivere in un momento di grandi cambiamenti culturali. Gli anni a cavallo del secolo inaugurano quella che in Russia sarà chiamata l'"Età d'argento", un periodo la cui esplosione creativa, pur con delle specificità tutte russe, partecipa della più ampia rivoluzione intellettuale europea che gli storici hanno sintetizzato come "rivolta contro il positivismo". Alla luce di questa nuova sensibilità, l'autorità indiscussa di Kondakov comincia a subire delle contestazioni, evidenti soprattutto nell'ambito dei suoi studi sull'icona, coalizzate intorno alla figura di Pavel Muratov. Kondakov era partito considerando l'icona come un tipico prodotto bizantino, un'immagine atemporale senza evoluzione, da studiare nel suo aspetto iconografico e quale attestazione di un contenuto dogmatico. Per questo, conseguentemente, il suo metodo di ricerca si era concentrato nella ricerca dell'origine dei tipi e dei filoni iconografici.

Un fenomeno frutto della nuova sensibilità dell'Età d'argento era però la corrispondenza dell'estetismo primitivo della pittura medievale russa al gusto contemporaneo. È il caso ad esempio di Matisse e di Malevič che, affascinati dai grandi spazi monocromatici delle icone, davano una lettura anacronistica dell'icona che trasponeva la ricerca estetica contemporanea sulle immagini medievali. Pavel Muratov, sul versante della critica d'arte, esprimeva questa posizione nella teorizzazione di uno studio delle icone non più incentrato sui modelli iconografici, ma sullo stile e la forma. Inoltre, individuava nell'antica pittura su tavola un elemento fondamentale nella costituzione dell'identità nazionale, identificandola con i "primitivi" russi, cioè il corrispettivo degli artisti precedenti gli autori rinascimentali sui quali in quegli anni in tutta Europa c'era un grande interesse. Lazarev, il più grande storico dell'arte medievale russa del novecento, dedica al metodo di Kondakov a pochi mesi dalla sua morte un piccolo libro nel quale afferma come il lavoro di Kondakov, applicando sistematicamente il metodo storico-comparativo ai vari monumenti, collocati in una griglia di avvenimenti storici, ha portato molti frutti, soprattutto per il carattere dell'arte bizantina, così poco mutevole nelle sue forme, il che giustifica l'attenzione al suo contenuto. Egli tuttavia rimprovera a Kondakov la mancanza totale dell'analisi stilistica, fino ad affermare che "[Kondakov] amava l'arte, ma assai raramente la capiva. Nello studio dei vari monumenti, grazie ad una grande conoscenza di fonti e di fatti, arrivava spesso a proporre soluzioni brillanti, ma di frequente commetteva anche errori fondamentali per la sua mancanza d'occhio" (*N. P. Kondakov*, Moskva 1925, pp. 20-21). Per Lazarev, per studiare l'arte bizantina l'eredità kondakoviana va quindi in parte raccolta, ma allargata alle nozioni occidentali degli studi formali.

L'oblio che cadrà su Kondakov nel periodo successivo, oltre all'esilio, sarà dovuto al fatto che uno studio concentrato sullo stile sarà più facilmente utilizzabile dal regime sovietico. Foletti ricostruisce in modo puntiglioso come l'atteggiamento di Kondakov sia stato quello di un uomo colto della sua epoca, partecipe pure dei suoi luoghi comuni, che dovette adattarsi alla fine della sua carriera a una serie di scoperte sensazionali che sconvolsero tutti gli studi precedenti. Ma come in un certo senso sia stato lui a creare, con i suoi studi e con le sue molteplici iniziative, compresa l'istituzione della Società per la salvaguardia delle icone, il clima per la riscoperta dell'icona russa.

Il libro, di per sé pregevole, soprattutto nel suo aspetto di ricostruzione storiografica, mantiene un'impronta tipicamente europea, ad esempio trascurando tutto il ricco apporto di Dumbarton Oaks per quanto riguarda gli studi bizantini, e, nonostante alcuni veloci sconfinamenti, rimane nell'ambito della storia dell'arte. A questo riguardo sarebbe interessante un approfondimento più sostanziale dei legami tra la riflessione teologica sull'icona di primo Novecento e la critica artistica. Kondakov vive sulla sua pelle il paradosso di applicare un metodo occidentale ad un'arte orientale, per cui, formato a questo metodo, giudica come l'arte religiosa abbia in quanto arte il suo apice nel rinascimento, e tuttavia proprio in questo momento smetta di rispondere alla sua funzione primaria che è quella di produrre immagini per la vita spirituale. Muratov propenderà per uno studio stilistico dell'icona, a prescindere dal suo contenuto. Ma non potrebbero essere proprio gli studi teologici sull'icona di un Florenskij, di un Bulgakov, con il loro approfondimento del senso realista del simbolo, a mettere in grado di superare questa dicotomia e a far cogliere come lo stile fa parte del contenuto? Che cosa ne è stato di questa riflessione sul versante delle opere di studiosi eredi in qualche modo di Kondakov, nel cerchio del *Seminarium kondakovianum* di Praga, come Grabar, Ajnalov, Vernadskij, ma anche nell'ambito della diaspora più ampia, come un Vejdle? Ci resta questa curiosità.

M. Campatelli

FRACASSA, Lorella, *A caccia della lepre. La meditazione silenziosa della tradizione cristiana*, I Pellicani, Editrice Lindau, Torino 2012, pp. 157.

Lorella Fracassa comincia con un brano di Cassiano, in cui Cristo appare come una lepre in fuga, rincorsa da un levriero che vuole assolutamente raggiungerla. Cassiano conclude: chi cerca Cristo senza darsi per vinto, fissa incessantemente la Croce finché non raggiunge il Crocifisso. Le varie religioni hanno elementi comuni e condivisibili. Per esempio la meditazione silenziosa è presente nell'induismo, nel buddismo, nel cristianesimo e nel sufismo. Il fedele sta in silenzio davanti a Dio per ascoltare le mozioni dello Spirito. Il meditare in silenzio rinvia alle condizioni primordiali dell'essere ("Non sprecate le parole come fanno i pagani" Mt 6,7).

Gli Anziani, ritenuti maestri, sono interpellati dai monaci e ne ascoltano gli aneddoti e gli aforismi nel corso delle "Collationes" che si tengono nei raduni comunitari. Dopo l' Introduzione l'Autrice richiama l'attenzione al Dittico nel quale le duplici ante sono iconi della meditazione silenziosa e della lepre in fuga. Quindi nomina alcuni cattolici che hanno sentito nei primi decenni dal secolo ventesimo il fascino dell'Oriente, anche rispetto alla meditazione silenziosa e al mantra sacro. L'Autrice enumera Merton, Monchanin, Le Saux, Main e Panikkar, personaggi spirituali che riaprono una strada creduta impraticabile. Uno dei protagonisti, Douglas Main, che sostituisce con John il suo nome di battesimo Douglas, incontra il monaco Satyananda e gli chiede se lo accetta come discepolo. Il monaco risponde che faranno insieme mezzora di meditazione silenziosa la mattina e mezzora la sera. Questa esperienza è per Main decisiva. Vuole imparare quel tipo di meditazione e c'è già in lui l'idea di farsi benedettino negli Stati Uniti per insegnare ad altri monaci le ricchezze spirituali d'oriente. I primi tempi del neo-benedettino sono difficili. Il suo maestro di spirito non assomiglia a Satyananda. L'opus Dei di Benedetto non è soltanto preghiera ma anche lavoro. Tanto è vero che Main quando ancora non era specialista di preghiera dovette fare il direttore del College Saint Anthony di Washington. Quando prese possesso del College chiese al Bibliotecario di portargli una copia del Baker dove figurano Cassiano e Germano. Dopo la lettura del Baker il problema del Dittico è risolto. Da una parte c'è la meditazione silenziosa e dall'altra la lepre fuggitiva decisa a porre il suo trono nel cuore del levriero, vincitore della sfida. Main esulta. Un confratello che passa gli chiede se non abbia per caso avuto una visione. Main è tentato di rispondere affermativamente. Ma che frutto ci sarebbe rinunziando al silenzio. Anche il mantra risolutorio aiuta a tenerci tranquilli. Cassiano ripete la domanda di Germano, in che consista la vetta della perfezione. Consiste nell'avere sempre pronta sul labbro e nel cuore la parola sacra. È parola biblica scelta dal maestro di spirito e accettata umilmente. È il granello di senape che produce una pianta frondosa sui rami della quale gli uccelli del cielo nidificano. È la povertà di spirito che apre la via al Regno. Il mantra è arma spirituale che anche i semplici possono usare. Il mantra adottato dai santi è comprensibile, fosse pure un mantra di Origene o di Evagrio. "Poco prega chi lo fa soltanto in ginocchio" "Mai prega, sia pure in ginocchio, chi lo fa con il cuore distratto da divagazioni". Leggendo Cassiano e Germano, Main prova la pura gioia della pratica meditativa, della preghiera silenziosa. Ha la sensazione di un risveglio e di un ritorno. Cassiano ricorda la domanda di Germano. Si tratta del culmine della perfezione: Per avere sempre in te il ricordo di Dio devi sentire nel cuore il tuo mantra, per esempio Maranatha, vieni signore nostro. Lo dici quando ti corichi e quando ti svegli. Praticandolo con frequenza ti sgorgherà spontaneamente dal cuore. La breve parola biblica sarà il granello di senape, la povertà di spirito, che apre la via al regno. Il vero monaco non si accontenta della "fuga mundi" ma vuole la "consecratio mundi". In tal modo la nuova idea di secolarità rende ragione del nuovo significato di "monacus". Corrisponde al desiderio di Padre Main di restituire al laicato l'idea monastica che gli è propria. La "fuga mundi" significa silenzio. Nelle tradizioni religiose il saggio è silente. Il silenzio è la cella dalla quale l'uomo di preghiera non vorrebbe mai uscire. Deve pregare in silenzio perché il nemico non scopra l'intenzione per cui preghiamo. Nella tentazione dobbiamo ricorrere al mantra come a strumento liberatorio. Così pure nel caso di immagini e di fantasmi, il monaco dovrà rimanere in silenzio. Consacrarsi al silenzio significa entrare in contatto diretto con la propria interiorità. Conduce l'uomo a conoscere il luogo dove Dio attende il suo silenzio interiore che dona tranquillità e gioia. Ritorna la metafora della lepre che fugge per sottrarsi al levriero. È in attesa un'altra fuggiasca, la volpe ma il segreto di quest'altra anta del dittico è lo stesso. È l'abbandono a Dio che vuole abitare nel nostro cuore. Quando il meditante comprende che la nostra vetta sta nel tabernacolo di Dio, il nostro cuore, allora siamo a una forma di meditazione capace di soddisfare la spiritualità moderna. Main si è rivolto ai laici, alla dimensione monastica, dell'uomo in quanto immagine di Dio, nella pratica meditativa. Sono contento di questa lettura. Mi ha fatto ricordare un caro confratello. Al seguito di un anno sabbatico di cui passò una parte in India, parve dimenticare il suo brillante passato di critico d'arte e direttore di una Galleria centrale in città, per dedicarsi a diffondere in Italia la conoscenza e la pratica della meditazione silenziosa. È morto di notte, solo, ripetendo il suo mantra preferito.

V. Poggi, S.J.

JOASSART, Bernard (présentation, édition et commentaire), *De Constantinople à Athènes. Louis Petit et les Bollandistes. Correspondance d'un archevêque savant (1902-1926)* [Tabularium hagiographicum 6], Société des Bollandistes, Bruxelles 2010, pp. 183.

Una breve lettera del 12 Giugno 1926 da parte di Hippolyte Delehaye (1859-1941), quel giorno febbricitante, a Louis Petit (1868-1927) annunciava la avvenuta pubblicazione della *Bibliographie des Acolouthies Grecques*. Certamente la genesi, l'evolversi dell'opera fin nei piccoli particolari sono motivi ricorrenti all'interno di questo corpo epistolare composto da 70 lettere; il libro, tuttavia, va ben oltre la portata epistolare, pur se importante. B. Joassart riesce con un allestimento di note a piè pagina, elaborate con cura certosina e precisione d'orafo, a creare attorno ai due grandi studiosi quel mondo nuovo di studi bizantini — l'agiografia in modo eccezionale — di studiosi e istituzioni che hanno creato una larga fetta di quanto

in effetti oggi chiamiamo la bizantinistica. Certamente v'è moltissimo di agiografia, ma non solo se si pensa alla appassionata ricerca, scrutinio e trascrizione di manoscritti, alla laboriosa stesura di famiglie di mss nella stesura d'un saggio o nell'edizione di una *Vita*, al rinvenimento di testi di quasi impossibile recupero (ma nell'antica Costantinopoli di inizio XX sec. v'erano sempre quegli antiquari, spesso armeni, che raccoglievano tutto quanto di edito si potesse racimolare), allo scambio di progetti fra studiosi (l'incartamento di Petit su S. Nicola, opera perseguita poi da Anrich). Costantinopoli, nel passaggio fra il XIX e XX secolo era una fucina di studi e di ricerche (Petit fu inviato nel 1895 a Kadıköy come responsabile dell'Istituto Francese di Studi Bizantini che si addossava la pubblicazione dell'*Échos d'Orient*); dall'altra parte, Delehaye pubblica nel 1895 la prima *Bibliotheca Hagiographica* cui segue nel 1902 il monumentale *Synaxarium Eccl. Const.* Ad una essenziale e ricca introduzione segue il testo delle lettere. Appare evidente, man mano che i due entrano in amichevole stima, la eclatante differenza dei due caratteri: Petit, sanguigno direi, dotto e bibliofilo (alla partenza da Atene nel 1926, come arcivescovo latino, la sua biblioteca contava 8000 volumi; dopo lunghe traversie Petit la vendette alla Biblioteca Vaticana), e irruente, sarcastico quando voleva esserlo e a tratti, rari, quasi umano nel dipingere un quadro di vita vissuta; il Gesuita, di contro, quasi timido, scherno nelle manifestazioni esterne, dotto e teso anch'egli nella ricerca dei manoscritti a lui utili per editare. Un elemento fondamentale durante questo periodo epistolare — interrotto solo a tratti a causa della prima guerra mondiale — è la posizione avuta da Petit come arcivescovo ad Atene. La carica episcopale comportava una molteplicità di impegni e di rapporti umani che, come ben schizzati nell'Introduzione e nelle note a piè pagina, Petit non sempre assolveva con delicatezza e responsabilità apostolica. La priorità che egli dava al suo lavoro intellettuale si volgeva a detrimento non solo sulla sua figura ufficiale di arcivescovo, ma diveniva oggetto di critiche spietate causate dal suo carattere irruente che mostrava anche con esponenti eruditi del mondo ateniese. L'arcivescovo non muta umore anche quando deve affrontare problemi scottanti con gli uffici vaticani (la sua chiamata a Roma per la continuazione degli *Acta* del concilio Vaticano I: lettere del 17 Marzo 1926). Delehaye, da parte sua, non replicava a questi scatti d'umore, ma cercava sempre, quando possibile, di conservare e riportare l'amicizia sul piano della ricerca. Il libro, credo, ben delineando questi due studiosi, apre al contempo un ampio orizzonte sul nuovo, difficile e autorevole ambiente degli studi — e studiosi — bizantini dell'inizio del '900.

V. Ruggieri, S.J.

KOKKARAVALAYIL, Sunny, *The Guidelines for the Revision of the Eastern Code: Their Impact on CCEO* [Kanonika 15], Pontificio Istituto Orientale, Rome 2009, pp. 506.

This book is an adapted and updated version of the author's doctoral dissertation defended in 2005. As the author indicates (p. 17), the work endeavours to assess the significance of the 1974 guidelines approved by the Eastern Commission

(*PCCICOR*) for the revision of the 1990 Eastern Code and to assess their ultimate impact in the promulgated legislation. He establishes four questions (p. 18) to be answered by the study: "1) whether the guidelines were relevant in their context, especially historical, theological and canonical; 2) whether they had imbibed the teachings of Vatican Council II; 3) whether they were helpful to orientate the revision of the Eastern Catholic code; and 4) whether they are applied in the code."

Following two introductory chapters, the work contains ten chapters treating each of the ten approved guidelines in four respects: 1) the specific background justifying that guideline's inclusion; 2) the guideline in the process of its formulation; 3) the guideline in the light of Vatican II; and 4) the guideline's application in *CCEO*. By far, the book's original contribution is made under the second heading as access to the archives of the Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts allowed the author to describe in detail how each of the guidelines came to be formulated. One has to appreciate the excellence of the work as the author patiently transcribes, one after another, the interventions of those consulted. At times, the English reader might feel frustrated since quoted Italian, French and Latin texts have not been translated. Nevertheless, most often, the author does provide a condensed English explanation which, at times, may lack some precision (see, for example, pp. 121-122, 145, 151, 165, 289-290, 410).

While there is no questioning the merits of the second part of each chapter (the guideline in the making), which will remain an invaluable source for canonical research regarding the formulation of the Eastern norms, one might have hoped for more synthesis in this area. In that way, more might have been done in part four regarding the guidelines' impact on *CCEO*, since that is also the focus of the book's title. Here, many questions could be examined. For example, regarding the ecumenical character of the Eastern Code, beyond the *CCEO* norms that are easily identified as ecumenical, there are still others, when compared to their *CIC* counterparts and read in an ecumenical key, that have also been shaped by the same guideline (see, for example, *CCEO* cc. 709, 281 §1 and 828 §2). Regarding the role of the laity (p. 399), while *CCEO* canon 408 is broader in scope than *CIC* canon 228, it is often the same Eastern norms that seem to preclude eventual lay ministry. With respect to the juridical nature of *CCEO*, has the right balance always been struck when, for example, norms are missing to define what is the fundamental charter of a religious institute (see *CIC* c. 587) or to define, in proving a case, what are presumptions (see *CIC* cc. 1584-1586)? Has the pastoral character of the Eastern Code been adequately achieved in the light of norms such as *CCEO* canons 497 and 502?

Perhaps because part four of each chapter is not treated in greater detail, several articles that have been written regarding the guidelines' impact on *CCEO* are not mentioned in the author's select bibliography. At the end of the book is included a useful Appendix which compares the Latin Principles and Eastern Guidelines for the revision of the respective Codes. Also provided is an Index of the important terms, names and subjects mentioned in the book. An impressive entry in the *Kanonika* series, this book is a must for any canonist looking to research more fully the legislative history and meaning of the *CCEO* canons.

J. Abbass, O.F.M. Conv.

KOSTENEC, Jan – Alexander ZÄH, *Wissenschaftlicher Nachlass der deutsch-böhmischen archäologischen Expedition nach Lykaonien, Ostpamphylien und Isaurien (Kleinasien) durchgeführt im Jahre 1902 zusammengestellt aus dem Stadtarchiv in Prag und dem bayerischen Hauptstaatsarchiv in München* [Österr. Akad. der Wiss., philosophisch-hist. Klasse, Denk., 393. B, Ergänz. zu den Tituli Asiae Minoris nr. 26], Wien 2011, pp. 131, con foto e piante (fra cui "Lykien und Pamphylien" da *TIB* 8).

Nell'ambito degli studi archeologici v'è ben poco da aggiungere sui risultati della spedizione condotta da J. Jüthner, F. Knoll, K. Patsch e H. Swoboda nel 1902 (il primo rapporto vede la luce l'anno seguente e la pubblicazione finale nel 1935 a cura di J. Keil, F. Knoll e H. Swoboda [quest'ultimo da qualche anno defunto]). L'impresa fu il risultato di una felice collaborazione internazionale, Praga e Monaco, e chiamò in causa una molteplicità di istituzioni accademiche e di studiosi (interessante anche la documentazione epistolare con J. Strzygowski, il cui *Kleinasien. Ein Neuland* usciva nel 1903). Il lavoro certosino, attento e puntuale, condotto da Zäh (a Monaco) e da Kostenec (a Praga) offre al lettore non solo tutta una serie di documenti relativi all'organizzazione della spedizione — e della finale pubblicazione — ma anche la corrispondenza avutasi con altri studiosi al tempo del progetto. Tutti i membri e gli "associati" all'impresa sono stati magistralmente presentati da Zäh, come anche portate alla luce le minuzie della preparazione e del seguito dell'impresa. Credo tuttavia che la documentazione inedita e qui data alla stampa relativa alle fotografie dei paesaggi, della gente e dell'originale stato del monumento o artefatto è altamente gradito e utilissimo. E le parole di prefazione di K. Belke ben sottolineano questo stato di cose; si tratta di gente e terra, di casa e di cultura dell'ultima fase dell'impero ottomano, ma al tempo stesso una testimonianza di monumenti e di insediamenti che spesso ed in molti casi sono irrimediabilmente perduti. Una documentazione come questa, dunque, è uno strumento indispensabile per i futuri studi sulla geografia storica dell'Asia Minore, un adagio che segue un *desideratum* di L. Robert che nella prima metà del '900 individuava già la nascente tendenza a sradicare quanto di storia la geografia gelosamente custodiva. Spiacevole constatare un errore tipografico in copertina: "philo[*p*]sophisch".

V. Ruggieri, S.J.

LARIN, Vassa, *The Byzantine Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov's* Proskinitarij*: Text, Translation, and Analysis of the Entrance Rites* [OCA 286], Roma 2010, pp. 283.

In this book, Sr. Vassa Larin has produced a critical edition of an important text with a painstaking academic description and analysis. It includes four major parts and three shorter chapters — the introduction, and two concluding sections, one on the dikerion and the trikerion and the other a general conclusion.

The introduction begins with a brief description of her own experience of Byzantine hierarchal liturgies and the questions those services raised in her mind that

eventually led to this study. There follows a general description of the scope and structure of the book. Next she describes previous research on the topic. She then discusses the literature on which her study is based, the various liturgical texts, imperia ceremonials, liturgical commentaries, eye-witnesses, and canonical texts dealing with the hierarchal divine liturgy of the period.

The first major part, "Arsenij Suxanov: Life and Times," is certainly one of the most engaging and readable academic biographies this reader has encountered. Larin presents this very interesting historical figure, born sometime around the beginning of the 17th century in south central Russia. Entering the Golutvin Monastery in Kolomna, Suxanov became a copyist and voracious reader. He also became an ardent defender of the ideology of Moscow "the Third Rome" and of the distinctive features of the Russian Church. He was also strongly anti-Greek. In the 1630s we find Arsenij in Moscow involved in the work of patriarchate, including an important mission to Georgia. Some time toward the beginning of the patriarchate of Iosif in 1642, Arsenij took a major step forward, becoming abbot of the prestigious Bogojavlenskij monastery. In 1649 and 1650 Arsenij was sent on a long international mission to Moldova and Wallachia, during which he engaged in spirited public debates with Greek clergy from Jerusalem and elsewhere about divergences between Greek and Russian usage. Not long after his return to Moscow, Arsenij was sent on yet another lengthy mission by the Russian tsar and the patriarch of Moscow, visiting Constantinople, the island of Chios, Alexandria, Cairo, and Jerusalem (1651-1653). The *Proskinitarij*, a portion of which is edited in the present volume, is his voluminous description of the two missions. After his return to Russia, he served the Church in several capacities before his death at the Trinity-Sergius Monastery outside Moscow in 1668.

In the Prolegomena, the second lengthy part of this study, Larin focuses on
Suxanov's description of the hierarchal Divine Liturgy as celebrated by Paisios of
Jerusalem, patriarch from 1645 to 1660. She points out that Suxanov's *Proskinitar-*
ij is a composite piece recounting his two long journeys first to Moldova-Wallachia
and then to Constantinople, Egypt, and Jerusalem (1649-1650 and 1651-1653). The
central text edited and studied is the "Taktikon," the final section of the *Proskini-*
tarij, which Larin abbreviates AHDL (Arsenij's hierarchal Divine Liturgy). Yet the
AHDL itself is by no means simple; it is descriptive, prescriptive, comparative,
and even occasionally mystagogical. Because of Suxanov's extensive experience
and wide reading, he was able to compare the patriarchal liturgies in Jerusalem
with Russian usage and those of other Churches. Larin offers a careful descrip-
tion of the великая церковь у Христова воскресенія, ("the Great Church of Christ's
Resurrection," i.e., the Holy Sepulcher) at that time, taken from the many obser-
vations of the Russian monk. Since her Russian text is based on the 1889 edition
of Ivanovskij, which she corrected on the basis of three of the earliest and most
reliable manuscripts in the Moscow State Historical Museum, the author gives us
a description of these texts. This second section concludes with the basic editorial
principles used in the preparation of the present edition.

The third section of the book presents the ADHL in 57 pages with the Russian text and English translation in parallel columns. Although the edition retains the

older (pre-revolution) Russian spelling, it is fortunately presented in a modern typeface. It is consequently easier to read than many older ecclesiastical texts. The editor has likewise divided the text into 339 reference sections (Arabic numerals), grouped under 26 topical chapter headings (Roman numerals). The first makes this edition more usable for future citations, and the second enables readers to find the points in which given liturgical actions are treated.

Suxanov's description follows the order of the Divine Liturgy. Chapters I to V (sections 1-50) deal with the Prothesis, the entrance in the church, and the vesting. The Enarxis and the Little Entrance are described in chapters VI and VII (sections 51-79). Then chapters VIII to XI (sections 80-147) deal with the Liturgy of the Word. Finally chapters XII to XXVI (sections 148-343) describe the Liturgy of the Eucharist and the conclusion of the Divine Liturgy.

What stands out immediately is that Suxanov was a meticulous and focused liturgical observer. He is practically never distracted by extraneous details, as one might expect a foreign visitor to be. We have internal evidence that he was taking notes on all the liturgies he observed. The painstaking detail he records clearly indicates that he must have made notes, if not during the services, then immediately afterwards. Since he observed many patriarchal liturgies, he speaks of practices that are *sometimes* used, as opposed to those that are *always* in place. He notes which pieces are sung and which recited. Suxanov also describes liturgical differences when the patriarch serves with other bishops or without them. He compares the Jerusalem patriarchal liturgy with that of Alexandria and of Russia. Quite as interesting for us today are the contrasts that he draws between the 17th-century patriarchal liturgy in Jerusalem and pre-Nikonian patriarchal liturgy in Russia.

In the longest section of the book (pp. 113-239), "Historico-liturgical Analysis of the Entrance Rites," Larin examines in detail a number of liturgical issues toward the beginning of the hierarchal liturgy. Some of these are similar, if not identical, to the ceremonies in the simple presbyteral liturgy. Of particular interest is her discussion of the hierarchal involvement in the Prothesis rite. She then deals with the patriarch's two "entrances" into the church, discussing in passing the mantija, the patriarchal staff(s), the eagle rugs, and the patriarch's three thrones. There follows an analysis first of the trikerion and then of the entrance and icon prayers. Then Larin analyzes the Apolysis and the chant "It is worthy," which is unique to the beginning of the hierarchal liturgy. Next we have discussion of the bishop's veneration of the icons, and then of the Muscovite entrance in the sanctuary and/or into the prothesis, followed by a treatment of the recitation of the prayer "O Lord, send down your hand." This lengthy fourth part concludes with discussions of the hierarchal headgear, the vesting process, and the liturgical vestments.

The fourth part is clearly the center of Larin's research. It is certainly the most complex and demanding part of the book, analyzing and correlating the information in AHDL and the hundreds of manuscripts and early printed sources listed on pp. 258-268. For the reader to follow the evolution of these early rites of the liturgy, one needs a preliminary understanding of Byzantine liturgical history and of the hierarchal liturgy. We are accustomed to think that the bishop has practically no connection to the Prothesis, other than adding his commemorations and the concluding prayers immediately before the Great Entrance. Here we see that the bishop's involvement is far more nuanced than previously thought. Her analysis of the vesting prayers is far more detailed and precise than any previous research on the topic. Although her study focuses on the hierarchal liturgy, much of her research applies to the priestly liturgy as well. Larin describes a very interesting shift in the Slavonic prayers accompanying the hierarchal vesting from older Passion-based verses to the more jubilant Greek verses with the Nikonian reform. The developments surrounding the use of the miter would surprise many since it only appeared very late.

Especially intriguing is the short excursus of ten and a half pages dealing with the wider questions of the Byzantine dikerion and trikerion. AHDL in the 17th century mentions only the trikerion, but here Larin delves into the obscure background of both hand-held candelabra. She draws on an enormous amount of material from a wide area: imperial ceremonials, the hierarchal service books, liturgical commentaries, and various remarks by canonists and theologians. Although no absolute conclusions can be drawn, the evidence strongly suggests that the use of such multi-function candelabra began with the imperial usage and then passed to liturgical practice in church.

A general conclusion closes the book. Unlike many such chapters, Larin does not simply repeat what she had established earlier; she goes on to do a good deal of original research here, particularly on the development of episcopal rites from imperial ones and how these changes have affected the broader life of the Church.

Finally, the book is accompanied by excellent indices, a point sometimes overlooked, but essential for future scholars to be able to use the volume. Even very few dedicated scholars will read the whole of a book such as this more than once. If there is no index, its use to later scholars is dramatically reduced. Larin provides first a chronological list of manuscripts and early printed sources, and then an alphabetic index of them. Last of all is the general alphabetical index (11 pages). Compiling such indices is a very tedious process, but this reviewer is grateful for the effort made here.

Larin's study is a major contribution to our historical and theological understanding not only of the unique usages of the hierarchal liturgy, but also of the ordinary presbyteral liturgy. The text by Arsenij Suxanov is a very interesting piece, providing detailed information both on the pre-Nikonian Russian liturgy and the Byzantine liturgy of the Jerusalem patriarchate in the 17th century. In addition, the connected research on liturgical history both before and after Suxanov draws on many types of documentation. Too often, liturgical scholars allow themselves to deal only with euchologies and other service books, a mistake this author has clearly avoided.

St. Hawkes-Teeples, S.J.

Ravasi, Gianfranco – Cesare Pasini – Emidio Vergani – Sabino Chialà – Philoxinos Saliba Özmen – Lucas Van Rompay – Iskandar Bcheiry – Emiliano Fiori – Davide Righi, *L'eredità religiosa e culturale dei Siri-Occidentali tra il VI e IX secolo*. Atti del 6° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca, Milano, Biblioteca

Ambrosiana, 25 maggio 2007. A cura di E. Vergani – S. Chialà, Ecumenismo e Dialogo, Centro Ambrosiano, Milano 2012, pp. 172.

Autore della premessa è Sua Eminenza il Cardinale Gianfranco Ravasi, già Prefetto della Biblioteca Ambrosiana. Sua Eminenza si congratula con Mons. Cesare Pasini, già Vice-Prefetto della Biblioteca Ambrosiana e attuale Prefetto della Biblioteca Apostolica Vaticana. Mons. Pasini offre in questo libro un saggio dedicato al Prefetto della Ambrosiana Antonio Ceriani del quale nel 2007 ricorreva il centenario della morte. Il saggio si intitola "Ceriani all'Ambrosiana e i suoi contatti con i siriacisti". Ceriani non era l'uomo della pianificazione del futuro dell'Ambrosiana. Lo sarà il suo successore Achille Ratti che diverrà Prefetto della Vaticana e poi Pio XI. Semmai Ceriani con il suo intenso e metodico studio si conquista la stima dei colleghi siriacisti. Descrivono questo aspetto quanti hanno scritto di lui, Giovanni Mercati, Martini, Pellegrini, Ratti, Galbiati, Furlani, Frati, Castiglioni, Parente, Ruggeri e altri. Non è vero che Ceriani si limitasse al siriaco. Quando gli chiesero di occuparsi della revisione del Messale Ambrosiano Ceriani vi lavorò 30 anni. Scrisse recensioni di opere altrui, delle *Omelie* di Afraate a cura di William Wright, della *Gramatica syriaca* di Giacomo di Emessa, degli *Atti di Giuda*, dei lavori di Frederic Field, di Robert Payne Smith, del *Compendio* del *Thesaurum Syriacum* a cura della figlia di Payne Smith, di scritti di Philip Edward e di William Cureton. Le lettere di Ceriani non erano destinate soltanto a inglesi, ma anche a siriacisti di altre nazioni, per esempio a Theodor Mommsen la cui biblioteca aveva sofferto un incendio e a Theodor Nöldeke. Emidio Vergani che insieme a Sabino Chialà è curatore del libro, ha aggiunto il proprio saggio, "Il contributo di Ceriani agli studi siriaci". In realtà l'elenco di Ceriani alle pp. 41-42, *Monumenta sacra et profana* editi dal Collegio dei Dottori della Biblioteca Ambrosiana, comprende anche testi di Ceriani. Quanto ai due codici appartenenti al famoso monastero d'Egitto, Deir Suryani, il Codex Syro-exaplaris e la *Translatio Syra Pescitta Veteris Testamenti*, che arrivano a Milano nel secolo XVII, come Vergani ricorda: le due edizioni fotolitografiche curate da Ceriani sono, secondo Sebastian Brock, insostituibili figurando nella scelta bibliografica allestita da T. Muraoka, *Classical Syriac*, Wiesbaden 1997. Oltre gli scritti di studiosi formati in diversi istituti, questo libro ospita scritti di Cristiani d'Oriente che hanno vissuto esistenzialmente i loro problemi e la loro storia. Una di queste persone è Mor Philoxinos Saliba Özmen i cui nomi rappresentano etnie e culture diverse, greca, araba e turca. Il contributo di questo vescovo siro occidentale si basa su antichi testi di Afraate, di Efrem, delle *Odi di Salomone*, degli *Atti di Giuda Tommaso*. Sono testi noti a più Chiese, ma diversi. Le *Odi di Salomone* asseriscono che i cristiani sono estranei al mondo. Usano spesso il termine *iḥidaya*, monaco che non può aderire al mondo. Richiama il sostantivo *iḥidayuta*, monachesimo proclamato da Afrate e da Efrem. Secondo Philoxinos, Afraate e Efrem descrivono un monachesimo dei primi due secoli cristiani, di espressione siriaca e di matrice cristiana. Questo cristianesimo non deriva dall'Egitto, è quello dei *bnay* e delle *bnat qyama*, figli e figlie del patto che rinunciano al matrimonio e alle ricchezze. Uno studio del siro-ortodosso Iskandar Bcheiry narra la nascita del mafrianato nella Chiesa siro-ortodossa che darebbe mafriani come Bar Hebraeus, più famoso in *dar al-islām* che in Persia. In questo titolo ecclesiastico c'è una ripresa del miafisismo a confronto con il duofisismo. Un passo importante si era già fatto con la consacrazione di Maruta a metropolita di tutto l'Oriente, consacrato mafriano dal patriarca Atanasio nel 629 alla presenza di tutti i vescovi orientali. La gerarchia della Chiesa siro ortodossa doveva essere consacrata dal patriarca, altrimenti il popolo siro ortodosso la ricusava. Un altro saggio del volume riguarda i rapporti fra Chiesa Copto-ortodossa e Siro-ortodossa. Il Prof. Lucas Van Rompay studia l'antico centro monastico egiziano Dayr al-Suryan o monastero dei Siri. I monaci ortodossi di Takrit vi si trasferiscono. L'abate dei monaci siri Abu Ali Zakariya commissiona negli anni 1006-1007 a un famoso copista di riprodurre il codice siro-exaplare e la sira-pescitta del Vecchio Testamento, poi acquistate nel secolo XVII per l'Ambrosiana. Lo studio di Emiliano Fiori si occupa dell'eredità classica e del ruolo di monaci e centri monastici d'ispirazione alessandrina nel diffondere in Oriente la cultura scientifica e la filosofia greca. In fine l'arabista Davide Righi riflette sul diffondersi dell'arabo dopo che la cultura greca e latina si erano basate sul diritto, il teatro e la vita militare. E prima ancora di creare una *polis* araba con letteratura, filosofia e scienze proprie avevano diffuso lingua e cultura alla quale gli altri avevano progressivamente aderito. Il libro sulla scia dei precedenti Atti di congressi siriaci italiani si rispetta. Ce ne auguriamo la continuazione.

V. Poggi, S.J.

Rigo, Antonio – Pavel Ermilov, *Byzantine Theologians. The systematization of their own doctrine and their perception of foreign doctrines* [Quaderni di Νέα Ῥώμη 3], Università degli Studi di Roma «Tor Vergata», Dipartimento di Antichità e Tradizione Classica, Roma 2009, pp. IV + 203.

Rivisitare il pensiero teologico di Bisanzio, soprattutto quello intercorrente fra la fine dell'XI al XIV sec., è stato il tema proposto al XIX Convegno di St. Tikhon's Orthodox Univ. di Mosca nel 2008. L'inchiesta non riguardava tanto il nominare e analizzare i vari teologi bizantini dell'epoca, quanto piuttosto vedere se all'interno di questo percorso di pensiero vi fosse una esigenza o una tendenza a stendere un pensiero sistematico sulla teologia, tale da vederne una evoluzione in un processo di sistematizzazione. A questo si accomuna, e non è un elemento di poco conto, un'altra esperienza di pensiero, a dire, la provocazione — e l'influsso — dell'Aquinate e di Agostino, autori divenuti noti grazie alla loro traduzione in greco. Credo che in molti dei tentativi avutisi, l'istanza polemica antilatina (dal *Filioque* all'esperienza traumatica del regno latino a Costantinopoli) abbia giocato un eminente ruolo propulsivo. Naturalmente la speculazione teologica medievale assunse il suo punto di partenza dall'ampio spettro aperto dalla *De fide orthodoxa* del Damasceno; a questo movimento è innegabile l'aggiungersi di un originale susseguirsi d'analisi e riflessioni espressi nella forma letteraria della *Panoplia* (o similarmente come *Arsenale sacro*) che diveniva così un concreto e realistico tentativo di creare un "insieme teologico". Questi atti del convegno moscovita sono estremamente provocanti non solo per capire la motivazione e stesura delle diverse *Panoplie*; non solo per accedere al come il Damasceno sia stato o meno "superato" in una diver-

sa epoca ma perché essi, i saggi, illuminano ancora le esitazioni, le perplessità, i dubbi che sorgevano nella valutazione ed uso della teologia latina (nell'opera di traduzione di Planude) — e qui mi riferisco al tentennamento di Scholarios, alla interessantissima intesa fra D. Cedrone e N. Cabasilas che spesso passava per l'imperatore, l'ambiguità fra dogma e storia del dogma in N. Coniate, etc. Veramente notevole è l'apporto che questi saggi recano ad una maggiore e più critica comprensione di quell'impresa di pensiero medievale a Bisanzio tesa a stendere una *disciplina* che in Occidente vien detta "teologia sistematica". In realtà il medioevo a Bisanzio non ha prodotto un pensiero sistematico come ci si attende nel mondo latino, ma nella varietà degli scopi e metodi Bisanzio ha saputo esprimere una lettura *sui generis* della teologia, foss'anche sotto la spinta polemica di pungenti eventi storici. Questi i saggi nel volume: V. Kontouma-Conticello, "À l'origine de la dogmatique systématique byzantine: l'*Édition précise de la foi orthodoxe* de saint Jean Damascène"; A. Rigo, "La *Panoplie dogmatique* d'Euthyme Zigabène: les Pères de l'église, l'empereur et les hérésies du présent" (peccato che non siano state pubblicate nel testo le interessanti miniature del *Vat. gr. 666* della *Panoplia dogmatica* di Zigabene); A. Bucossi, "The *Sacred Arsenal* by Andronikos Kamateros, a forgotten treasure"; S. Neirynck, "Nilus Doxapatres' *De Oeconomia Dei*. In search of the author behind the compilation"; L. Bossina, "Qualche nota su Niceta Coniata storico del dogma"; P. Ermilov, "Current problems in studying Nicetas Choniates' *Panoplia dogmatica*: the case of chapter 24"; M. Stavrou, "De la philosophie à la théologie: l'unité du projet épistémique de Nicéphore Blemmydès (1197-v. 1269)"; M.S. Patedakis, "Athanasios' I Patriarch of Constantinople Anti-Latin Views and Related Theological Writings"; M. Trizio, "Alcune osservazioni sulla ricezione bizantina del *De Trinitate* di Agostino"; M.-H. Congourdeau, "Nicolas Kabasilas et la théologie latine"; M.-H. Blanchet, "Georges-Gennadios Scholarios et la question de l'addition au symbole".

V. Ruggieri, S.J.

RIGO, Antonio – Pavel ERMILOV, *Orthodoxy and Heresy in Byzantium. The definition and the notion of Orthodoxy and some other studies on the heresies and the non-Christian religions* [Quaderni di Νέα Ῥώμη 4], Università degli Studi di Roma «Tor Vergata», Dipartimento di Antichità e Tradizione Classica Roma 2010, pp. IV + 182.

Il libro raccoglie le relazioni del XX Congresso annuale avutosi alla St. Tikhon's Orthodox University di Mosca nell'Ottobre 2009; il tema, inoltre, ben si innesta nella cornice teologica presentata nel precedente convegno sui *Byzantine Theologians*. Con questo ulteriore apporto i curatori offrono un utile ed intelligente strumento di lavoro e ricerca per elaborare una più nitida figura del medioevo teologico — e politico — di Bisanzio. Parlando di ortodossia ed eresia nell'impero d'Oriente non si può non richiamare alla mente il lavoro pioneristico di J. Gouillard del 1967 (in *Travaux et Mémoires* 2) su *Le Synodikon de l'Orthodoxie*. I saggi presentati sono i seguenti: B. Flusin, "Le triomphe des images et la nouvelle définition de l'Orthodoxie. À propos d'un chapitre du *De cerimoniis (I.37)*", pp. 3-20 (l'ortodossia recepita e concepita come una nuova lettura che il patriarcato costantinopolitano foggia all'interno di un impero totalmente differente dai secoli passati); 2) P. Magdalino, "Orthodoxy and Byzantine Cultural Identity", pp. 21-40 (realistica lettura sul rapporto fra il senso di Ortodossia ed identità culturale; la particolare personalità di Basilio *parakoimomes* ne staglia netti i caratteri); 3) F. Lauritzen, "Against the Enemies of the Tradition. Alexios Studites and the *Synodikon of Orthodoxy*", pp. 41-48 (il lavoro del patriarca Alessio sulla versione del *Synodikon* come manifesto della sua politica religiosa); 4) M. Di Branco, "La centième hérésie? Islām et Christianisme dans l'inscription du Dôme du Rocher", pp. 49-60 (con una revisione dell'epigrafe del 691-2 si critica la lettura fatta in passato sulla veridicità storica di Maometto e sulla considerazione dell'Islam come "eresia cristiana"); 5) V. Déroche, "Regards croisés des hérésiologues, des canonistes et des hagiographes sur les Juifs à Byzance", pp. 61-78 (l'A. valuta analiticamente le differenti ed ambigue letture relative ai giudei; la legge si mostra più elastica nel suo sistema mentre l'agiografia si muove su poli opposti di accettazione o rifiuto); 6) P. Ermilov, "'Satanic Heresy': on One Topic in anti-Armenian Polemic", pp. 79-90 (partendo dalla storia di "Sergio e il cane" per leggere storicamente il testo "sulla eresia satanica", di cui l'A. offre anche l'edizione); 7) A. Rigo, "Gli ultimi giorni del dualismo bizantino? Un nuovo testo inedito e alcune questioni connesse", pp. 99-145 (edizione ed esame della Διάλεξις di Giovanni Hamartolos sui Koudougeroi bizantini del XIV sec.: ossessione mentale tipicamente bizantina su un tempo passato piuttosto che istanze presenti nel XIV sec.?); 8) P. Kuzenkoy, "Correction of the Easter *Computus*: Heresy or Necessity? Fourteenth Century Byzantine Forerunners of the Gregorian Reform", pp. 147-158 (il diniego bizantino nel rivedere il computo del calendario causato da ragioni politiche: non creare incertezze o dubbi nella società); 9) E. Vinogradova, "Theological Controversy, Heresy and Byzantine Art: an Approach", pp. 159-172. Segue un indice dei mss e dei nomi di persone.

V. Ruggieri, S.J.

RUYSSEN, Georges-Henri, S.J., *La Santa Sede e i massacri degli Armeni, 1894-1896*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2012, pp. 274.

Tre contributi dello stesso Autore escono in breve tempo: il primo, "Une médiation pontificale: Léon XIII et les massacres arméniens dans l'Empire Ottoman des années 1894-1896" edito nel fascicolo di *OCP* 2011 pp. 153-168. Un secondo lavoro sullo stesso argomento è l'edizione di un manoscritto che lo storico Eduardo Soderini aveva tratto da fonti archivistiche, omettendo purtroppo le segnature. L'A. ha deciso opportunamente di salvare questo elaborato che si basa su documenti di prima mano. Soderini godeva della familiarità di Leone XIII e aveva accesso facile ai documenti. Ruyssen intitola così il suo secondo lavoro: "Il Pontificato di Leone XIII. Rapporti con l'Armenia. Eduardo Soderini. Edizione e commento", Londra 2010. Dopo questi due lavori l'A. ne presenta un terzo, dichiarandone onestamente gli scopi e i limiti. Non ha svolto la sua ricerca in archivi di ministeri degli esteri,

bensì in archivi ecclesiastici quali l'Archivio Segreto Vaticano, l'Archivio della Segreteria dello Stato e gli Archivi della Congregazione de Propaganda Fide e per le Chiese Orientali. Ruyssen riconosce che questi archivi ecclesiastici custodiscono numerose fonti storiche, per lo meno capaci di giustificare plausibili ipotesi del pensiero del Papa, Leone XIII, del Segretario di Stato, cardinale Mariano Rampolla del Tindaro, del patriarca degli Armeni cattolici, Stefano Pietro X Azarian e del Delegato presso la Sublime Porta, Mons. Augusto Bonetti. E attraverso la corrispondenza tra Sublime Porta e Curia Romana rintracciata in quegli archivi è possibile cogliere cosa pensino delle stragi in corso, il Sultano Abdul Hamid II, le alte gerarchie della Sublime Porta, il Gran Visir e altri Visir che collaborano con il Sultano. Altrettanto è possibile risalire dalla corrispondenza a cosa ne pensino i membri della Curia Romana.

L'A. suddivide questo terzo lavoro, il più importante per la portata storica e il numero delle pagine, in sei capitoli: 1) Introduzione al problema delle stragi di Armeni. 2) La nata a Sassun e protratta dall'estate 1894 al giugno 1898. Questi fatti cruenti della tragedia sono raccolti sotto due sottotitoli, 3) "Tentativi di mediazione pontificia" e 4) "Mediazione pontificia in crisi". Il 5) capitolo è enunciato, "L'autografo di Leone XIII al Sultano". 6) "L'aggravarsi della crisi armena e il disimpegnarsi delle potenze europee". L'A. non si sottrae alla delusione. Pensa ai 300.000 morti enumerati approssimativamente da Mons. Charmetant, direttore dell'Opera delle Scuole cristiane del Vicino Oriente. Bisogna prendere atto del fallimento di chi doveva arrestare le stragi. Il Sultano è incapace di rinunciare a una vittoria, anche a costo di tante vittime. La delusione comprende uomini di religione ma anche uomini di stato e diplomatici che non sanno né vogliono intervenire per salvare i più deboli. Già al congresso di Berlino si proponeva che nelle province più popolate di Armeni, si nominassero governatori o vicegovernatori cristiani. Il vescovo armeno Megherdic Kherimian fece notare con amarezza che la Sublime Porta si riservava di comunicare di volta in volta come e quando applicare quei provvedimenti. Kherimian aggiungeva argutamente: "Gli altri sono venuti al congresso con posate metalliche. Noi armeni con forchette di carta che non ci permisero di portare alla bocca un boccone" (Mesrop K. Krikorian, *Armenian Service of the Ottoman Empire*, Boston 1978). A Natale 1893 Papa Leone XIII riceve una lettera dall'armeno Tigran Darmatian che profetizza, a nome di tutti gli Armeni presagi di calamità che succederanno negli anni tra il 1894 e il 1896. Qualcuno invece applica il presagio alla guerra turco-russa degli anni 1877-1878. Ma una mano anonima scrive sul retro della lettera di Darmatian, "Da non prendere sul serio". Eppure, già dal 1893 il Delegato Pontificio presso la Sublime Porta, Mons. Augusto Bonetti, annuncia agli Armeni tempi infausti, anzi situazioni difficili e disastrose. C'era un appello all'indipendenza cui rispondeva la rabbiosa reazione dei Turchi e delle truppe irregolari Curde, di cui i Turchi si servivano per allontanare qualunque velleità d'insubordinazione. C'era pure qualche cosa d'altro che incitava il popolo e indispettiva i militari. Era il ritardo della Sublime Porta nel concedere il "placet" al Patriarca armeno gregoriano lasciando a lungo la sede vacante. In simile contesto nell'estate del 1894 iniziano i massacri ad ovest del lago Van, specialmente fra Musc e Diarbekir. Il Sultano dichiara colpevoli i comitati armeni rivoluzionari e scatena dapprima le truppe irregolari curde chiamate Hamidié perché create dallo stesso Sultano Abu Hamid. Di fronte a sanguinosi interventi i più preoccupati sono gli inglesi. Azarian, patriarca degli Armeni cattolici, con eccessivo ottimismo cerca di tranquillizzare l'opinione pubblica proponendo di trattare con il Gran Visir e con il Sultano, sollecitando la mediazione del Santo Padre. Anche Azarian parla di territori dove i cristiani sono più numerosi e chiedono perciò governatori cristiani. Se poi continuasse la lotta armata, Bonetti sembra prevedere il futuro dell'ONU, suggerendo che soldati di altre nazioni prendano il posto di Turchi, per esempio i Russi. Azarian cerca rapporti con musulmani che permettano di risolvere problemi comuni. Azarian e Bonetti si rivelano in quei frangenti, perspicaci e Azarian è convinto che la guerra non risolve i problemi ma impedisce di realizzare un'intesa comune a etnie e religioni diverse. Azarian propone che l'Osservatore Romano si faccia araldo di collaborazione. Per aver pace tra le religioni ci vuole accordo tra le nazioni. Al contrario, Francia, Inghilterra, Russia e Germania manifestano atteggiamenti diversi sui fatti di Sassun. Paradossalmente una proposta di pacificazione viene dal Gran Visir Ceva Sakir Pascia che insiste nella mediazione del Papa, sulla quale anche il Sultano è d'accordo, forse nella speranza di averlo dalla sua parte. Difatti interviene decisamente sulla proposta da tempo avanzata per zone dove abitano numerosi armeni: Sua Maestà il Sultano deve collaborare con l'idea di governatori e vicegovernatori cristiani per certi territori. Bonetti, pure avendo ricevuto in dono dal Sultano un anello di gran pregio, ha il coraggio di proclamare: "Non mi pare che Sua Maestà sia convinto di avermi persuaso della sua irresponsabilità nei fatti gravissimi accaduti in questi ultimi due mesi. Tutto ben considerato anche gli Armeni hanno commesso gravi errori e delitti, ma li hanno troppo largamente espiati con le punizioni loro inflitte e forse li affliggeranno anche i Turchi, dopo i Curdi.

Mi piace l'oggettività dell'Autore nell'affrontare la storia di una vicenda tragica senza ridurla a esclusivo vantaggio di una sola parte, oppure leggendola *ad usum Delphini* da ambedue le parti. Sono colpevoli i Turchi nell'atteggiarsi a spietati giustizieri. Sono colpevoli i rivoltosi armeni che assaltano banche, gettano bombe e fanno prigionieri per averne riscatto. Sono colpevoli le nazioni che attendono che il *grand malade* finisca i suoi giorni. Stanno a guardare invece di prodigarsi perché non muoiano di fame e di freddo altre migliaia di vittime di un machiavellico egoismo.

V. Poggi, S.J.

Slesinski, Robert F., *The Holy Pentekostarion. Catechesis on Holy Week, Pascha and Pentecost*, Eastern Christian Publications, Fairfax, Virgina 2010, pp. 190.

With this volume, Fr. Slesinski continues his mystagogical series begun with *The Holy Encounter* (2008) and *The Holy Transfiguration* (2009). The term *Pentekostarion* refers first to the book containing the Byzantine church proper hymn and prayers for the liturgical season extending from Easter Sunday to the Sunday

after Pentecost (the Sunday of All Saints). By extension, it also indicates the liturgical season of the period covered by that book of liturgical propers. What is a bit strange about the title on this book is that well over the first third of the book doesn't deal with the Pentekostarion at all, but reaches back into the period of the Triodon, to Lazarus Saturday, Palm Sunday, and Holy Week. The closing chapter of the book on the Feast of the Exaltation of the Cross is also beyond the book and period described.

The opening 6 pages of the introduction present a very wide-ranging prospective. They give a brief description of the Pentekostarion in the opening paragraph. From there, the author moves on to touch on a number New Testament quotations and on ideas taken from Vatican I, from Pope Benedict XVI, Paul Evdokimov, and Alessandro Manzoni. These pages deal with many topics, but risk being a bit unfocused. We also find two points (p. 4 and p. 6), where the author makes the claim that "the Fathers of the Church" held a certain position, but offers no reference to a source.

Stepping beyond both the book and the season of the Pentekostarion, the author provides background for the later discussion of the Resurrection and post-Resurrection Lord. Using the path of the Byzantine liturgical cycle, Slesinski takes us back to Lazarus Saturday, the day before Palm Sunday. We hear of Lazarus' sickness, of Jesus' visit to Bethany, and of his raising Lazarus to life from the tomb. These are presented with both quotations from scripture and from the Byzantine hymnology.

Next the author turns to contemplate Palm Sunday. He uses the interesting term, the Feast of the Holy Entry, to describe the Lord's entry into Jerusalem. As previously, the author uses both the Byzantine liturgical hymns and biblical quotations to lay out both the regal majesty of the celestial king's entry into the holy city and at the same time his humility and gentleness, riding on a donkey, not coming as a warrior king, armed and on a horse. The author points out the joyous and triumphant tone of these two days, outlining the obvious sharp contrast with the coming services of the Passion.

The second chapter moves forward along the Byzantine calendar into the celebrations of Holy Week. Slesinski opens with a discussion of the themes in the Bridegroom services on Holy Monday, Tuesday, and Wednesday, especially the Parable of the Wise Virgins at the Wedding Feast (Mt 25:1-13) and the Anointing of Jesus' Feet (Mt 26:6-13 and Mk 14:3-9). The texts of the services quoted draw parallels between the actions of the Christian soul now and the actions of those in the biblical accounts long ago.

In the reflections on Holy Thursday, the scriptural readings and the liturgical pieces deal with the expected topics: the Washing of the Disciples' Feet, the Mystical Supper, and the Betrayal of Judas.

The Good Friday reflections open with Fr. Slesinski's personal sense of the major themes in the twelve gospels of the Matins service. Then he moves on to the liturgical hymnology of the services, as we contemplate the Lord's sufferings through the poetic texts. We see the contrast between the Savior's goodness as opposed to the sin and evil of others, including ourselves. The pages on Holy Saturday follow a similar style, listing the themes present in the liturgical services of the day, especially the Harrowing of Hell, together with quotes from liturgical pieces of the day, a handful of scriptural references, and two verses from *Gl'Inni sacri* of Alessandro Manzoni, as in the introduction.

As Chapter 3 opens on page 65, the books reaches the Pentekostarion and begins to discuss the book and the liturgical season, which opens with Easter Sunday. In an aside on the biblical sense of the Hebrew Passover (pp. 67-78), the author tries to connect Christ's Resurrection to Passover, already an ancient feast at the time of Jesus. A great deal of material is covered, but he final synthesis is rather confused. Quotations from the Paschal homily of Melito of Sardis are striking. Drawing on Cantalmessa's anthology of early Easter theology, Slesinski incorporates many beautiful patristic quotations into this chapter.

The fourth chapter deals with the Ascension. Strangely the author chooses to skip over the vast majority of the Pentekostarion (both book and season), which falls between Easter Sunday and Ascension Thursday six weeks later. As in previous chapters, the author comments on the meaning of the feast using scriptural quotations, many from the liturgy of the feast, and the abundant Byzantine hymnography of Ascension. He touches particularly on the concept that the Lord's Ascension is not an abandonment of the earth and humanity, but a final coronation and glorification. He deals at some length with *theandry*, Jesus' humanity enthroned in heaven, and that all humanity is deified in Jesus.

The fifth chapter on Pentecost is the longest in the book. As in other chapters, Slesinski comments on the feast in the scriptures and the liturgical pieces. As in chapter 3, he comments on an icon for the feast, reproduced on p. 118. One wishes that he included more about the background of the icon and its origin, as well as diascussing some of its other features, such as the figure in the lower center. The chapter is divided into a section on Pentecost as the Feast of the Holy Trinity and Pentecost as the Feast of the Holy Spirit. This second section on the theology of the Holy Spirit in the life of the faithful is clearly one of the best developed and most cohesive parts of the book.

The book concludes with a brief sixth chapter on the Feast of the Exaltation of the Cross in September, long after the period of the Pentekostarion. In the first two pages, the author touches briefly on the Sunday of All Saints, the closing celebration of the Pentekostarion. The chapter is principally a brief list of a few themes in the feast with illustrations from scripture and hymns.

Since Fr. Slesinski uses the framework of the Byzantine liturgical services in these reflections, one wishes he had said a bit more about these services. Many of these celebrations are quite distinctive and give a particular sense to how the liturgical poetry and scripture readings are understood. A bit more description of the liturgies would help the reader understand this context better.

Although this is not a scholarly presentation, one does wish that Slesinski had quoted the liturgical sources more carefully. Since every feast has so many 'verses,' describing something simply as a "vesperal verse" (p. 9) is frustratingly vague.

Generally Fr. Slesinski doesn't do an in-depth analysis of the topics raised in these services. He lists the themes and then gives examples. At times we have a

striking contrast between the passionate tone of the poetry in the liturgical texts quoted and the rather academic style of the accompanying discussion, which can seem rather dry and distant. One would want to ask, how might we apply these beautiful texts to the issues of modern life? With the exception of the fifth chapter, the book doesn't offer much guidance on this point.

As with many devotional texts, the appeal of this book will depend largely on one's taste. The scholar and the theologian will generally be disappointed that this book doesn't treat topics with depth. On the other hand, those who enjoyed and were stirred by Slesinski's earlier books on the Presentation of the Lord and on the Transfiguration will almost certainly profit from this one as well.

St. Hawkes-Teeples, S.J.

VERGANI, Emidio – Sabino CHIALÀ (a cura di), *La grande stagione della mistica Siro-orientale (VI-VII secolo)*, Atti del 5° incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 26 maggio 2006, Centro Ambrosiano, Milano 2009, pp. 165.

Il volume presenta gli atti di un incontro di studio tenutosi a Milano e relativo a personalità ecclesiastiche di lingua sira la cui scrittura e profondità di pensiero offrono sprazzi di pregevole originalità. Inizialmente vi sono le pagine di C. Pasini ("I frammenti patristico-teologici della raccolta Ambrosiana A 296 inf.", pp. 13-24); la segnatura è relativa alla raccolta di ca. 350 fogli di mss siriaci a carattere biblico, patristico-teologico e liturgico. Pasini aiuta a ricostruire, dove possibile, con l'ausilio di questa raccolta, le lacune presenti in opere tramandate in manoscritti mutili o perduti. La seconda parte del volume è prettamente storico-teologica con pagine di pura mistica. M. Nin ("Martyrios/Sahdona. Alcuni aspetti del suo insegnamento cristologico", pp. 29-69) affronta la personalità e l'opera di un grande autore del VII sec., Sahdona (nella forma greca conosciuto come Martyrios) attraverso il suo *Libro della Perfezione* [si veda a proposito di Sahdona anche S. Brock, *OCP* 75, 2009, 175-8; F. Géhin, *Collect. Christ. Orient.* 6, 2009, 67-93]. Nin ha il grande merito di tradurre e commentare ampi stralci della dottrina cristologica e spirituale di questo importante personaggio ecclesiastico. Un'epoca travagliata non solo da nuove situazioni politiche, ma anche di tensione all'interno della stessa comunione ecclesiale è quella considerata da P. Bettiolo ("Un vescovo in una età di torbidi: Išo'yahb III e la Chiesa Siro-orientale nel VII secolo", pp. 71-90). La figura di Išo'yahb III, epica nel suo genere e attenta alla nuova storia che s'era affacciata, si staglia netta in un momento di transizione politica (siamo nel pieno VII sec.) dove ai problemi dei nuovi padroni il Catholicos e Patriarca della Chiesa Siro-orientale deve aggiungere anche le tensioni teologiche (con Sahdona) e disciplinari (custodire la comunità "giuridicamente ordinata"). Interessante lo stralcio di lettera (p. 89) del Catholicos al metropolita di Rew Ardašir, ove al giudizio "positivo" sugli Arabi si contrappone la cupidigia da parte della comunità cristiana. I saggi che seguono sono sprazzi di intuizioni mistiche. A. Louf ("Temha — stupore e tahra — meraviglia negli scritti di Isacco il Siro", pp. 93-119), camminando sulle

radici *tmh* (qualcuno preso da stupore) e *thr* (meravigliarsi) dispiega il percorso della conoscenza che s'avvia dove tutto cessa e il nuovo si dispiega senza parola da comprendere; la quiete regna sovrana ove tutto il reale si incontra. Questo è Isacco nei suoi *Discorsi Ascetici*, a tratti tradotti e ben presentati tale che il cammino diventa normale verso la pienezza del dono dello stupore, dell'al di là della preghiera. S. Chialà ("Simeone di Taibuteh e il suo insegnamento sulla vita nella cella", pp. 121-138) introduce un altro personaggio, "medico eccellente e amante della condotta della vita monastica" al dire di Barhebraeus: Simeone di Taibuteh, vissuto anch'egli nella prima metà del VII sec. Chialà considera soprattutto il *Discorso per la consacrazione della cella*, indicazioni per chi, avendo superato il tempo della vita comunitaria, affronta l'ignoto mondo della "cella", il luogo ove si impara a vivere, a scoprire l'esistenza dell'uomo interiore. Il fine della cella è la nuova umanizzazione, la scoperta del favo dolce nascosto dalle erbe amare del mondo esterno. Un autore non molto conosciuto, Dadišo' del Qaṭar, nato nella seconda metà del VII sec., viene presentato da F. del Río Sánchez (pp. 139-148). Dadišo' non è portato per la mistica, quanto per l'ascesi, un vero maestro della vita monastica. Le sue tre tappe della vita monastica si sviluppano nel dominare il corpo, l'intelletto con la meditazione per arrivare infine alla passività mistica. Lo strumento che Dadišo' utilizza in questo cammino è *šeyla*, che a volte richiama da vicino la ἡσυχία, a volte la ἀπάθεια (stranamente in quest'ultimo saggio vi sono vari errori di stampa). Alla fine del volume si trova un'appendice molto utile a cura di E. Vergani ("Centri e luoghi di diffusione della Chiesa Siro-orientale", pp. 153-164) e riguarda "un primo orientamento geografico, entro cui inserire le vicende delle comunità cristiane di tradizione siro-orientale". Le quattro tavole che accompagnano l'appendice sono preziose per il lettore per poter visualizzare geograficamente i vari centri.

V. Ruggieri, S.J.

YAMAN, Hikmet, *Prophetic Niche in the Virtuous City. The Concept of* Ḥikmah *in Early Islamic Thought* [Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies], Brill, Leiden – Boston 2011, pp. 316.

L'auteur de ce livre s'est proposé d'étudier l'origine arabe de son prénom, «Ḥikmah», habituellement traduit dans la langue courante par «sagesse», tel qu'il apparaît au début de l'islam, en littérature, exégèse coranique, soufisme et philosophie musulmane. De fait, comme il est précisé dès l'introduction, ce terme «has a wide spectrum of connotations in scholarly texts written during the formative period of the Islamic intellectual history» (p. 1), et pourtant, il n'a jamais été analysé pour lui-même, malgré l'enthousiasme occidental pour les spiritualités musulmanes qui a caractérisé le XXe siècle. On peut déjà saluer l'A. pour cette initiative et son travail précis, qui devra certes être complété par d'autres études comme il le reconnaît lui-même, spécialement pour la compréhension de ce concept dans le *fiqh* (la jurisprudence musulmane) et le *kalām* (la théologie musulmane positive). L'excellente qualité de l'édition doit, en outre, être soulignée.

L'ouvrage est divisé en quatre parties.

La première est consacrée à la signification de la racine *ḥ-k-m* dans le matériel lexicographique, particulièrement les ouvrages consacrés à la terminologie coranique, avant d'entrer en discussion avec des chercheurs contemporains comme Franz Rosenthal et Dimitri Gutas. Notamment, après avoir inventorié l'occurrence du mot *ḥikmah* dans les anciens dictionnaires, la littérature des sciences coraniques (qui analysent en détail chaque terme du Coran), ou d'autres œuvres lexicographiques, l'A. reproche à D. Gutas d'avoir identifié, de manière univoque, *ḥikmah* au sens de «maxime» (p. 42-46). Il faut toutefois reconnaître que, pour parvenir à cette conclusion, le lecteur doit suivre de longues analyses pénibles ainsi qu'une succession d'avis d'antiques autorités musulmanes pour appuyer son jugement, ce qui transforme quelque peu ce travail en un nouveau dictionnaire compilatoire.

Dans la deuxième partie, l'A. étudie le terme *ḥikmah* tel qu'il se trouve dans le Coran, en s'appuyant sur les premières littératures exégétiques (*tafsīr*-s): Ibn 'Abbās (m. 687/68), al-Ṭabarī (m. 922/310), al-Samarqandī (m. 985/375), al-Qurṭubī (m. 1272/671), Ibn Kaṯīr (m. 1372/774), al-Suyūṭī (m. 1505/911), etc. Il en conclut logiquement que, vue ses multiples leçons, on ne peut donner une seule définition de *ḥikmah*: pour les uns, c'est le Coran lui-même, pour d'autres, c'est la piété ou l'éloquence, pour d'autres encore l'intelligence, le savoir et la pratique, le prophétisme, la connaissance des jugements de Dieu... Le lecteur sera surpris de la divergence des multiples avis «listés», là aussi, quelque peu maladroitement, mais pour dissiper ce malaise ou ne pas y voir un début de «contradiction» parmi les premiers penseurs musulmans, l'A. précise que «by no means does this fact imply that introducing multiple meanings refers to a kind of inconsistency or contradiction to each other, among various understandings. Rather, they are complementary to each other [...]» (p. 58). On aurait souhaité que ce jugement soit davantage étayé, car cette simple analyse et cette position dogmatique ne permettent pas de conclure immédiatement à l'absence d'incohérence. Tout au plus, cette attitude de «retrait scientifique» ou encore l'emploi très fréquent de l'expression «the majority of early commentators» montre que l'absence d'autorité en sciences musulmanes — car le «consensus» (*iǧmā'*) dans le domaine intellectuel reste bien souvent de l'ordre de l'idéal — est un handicap. Cette section s'achève par une étude de la *ḥikmah* parmi les prophètes de l'islam: Abraham, David, Luqmān, Jésus, et bien sûr Muḥammad. Là aussi, les commentateurs coraniques se succèdent: al-Ṭabarī, al-Baghawī (m. 1122/516), al-Zamakhsharī (m. 1143/538), etc.

Dans la troisième partie, l'A. affirme justement qu'il convient d'aller au-delà d'une analyse atomistique du mot *ḥikmah*. De fait, il s'agit d'un terme qui est éminemment en lien avec d'autres concepts de la littérature soufie, et c'est pourquoi il se propose ici d'étudier ce corpus avec les lunettes de la *ḥikmah*. Même si les premiers écrits soufis sont en partie perdus, l'A. parcourt des écrivains comme al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 728/110), Ǧa'far al-Ṣādiq (m. 765/148), al-Thawrī (m.778/161), al-Muḥāsibī (m. 857/243), al-Tustarī (m. 896/283), Abū al-Ḥusayn al-Nūrī (m. 907/295) qui fut travaillé par Paul Nwyia, al-Ḥakīm al-Tirmidhī (m. env. 910/300), al-Sulamī (m. 1021/412), al-Tha'labī (m. 1035/427), al-Qushayrī (m. 1074/465), al-Ghazālī (m. 1111/505), etc. Un long développement (22 pages) est particulièrement consacré à al-Tirmidhī. Le mot *ḥikmah* est ainsi mis en relation avec *'ilm* (savoir), *ma'rifah* (gnose, connaissance), *'aql* (intelligence), *qalb* (cœur), *fiqh* (compréhension), et il est conclu aisément que ce terme est difficilement cernable car il signifie aussi bien «sagesse» que «sagacité», «savoir», «aphorisme mystique»... Il s'agit surtout, pour les mystiques de l'islam, tels que al-Ḥasan al-Baṣrī ou Ǧa'far, d'une notion non seulement théorétique mais également pratique qui invite à l'humilité ou à la longanimité: la *ḥikmah* est *'ilm wa-'amal* (savoir et action). Nous apprenons ainsi, au long de cette traversée d'écrivains que, pour certains mystiques, la *ḥikmah* pouvait être reçue par tous les peuples, même chez les incroyants (p. 192). L'A. reprend toutefois à son compte la thèse de Louis Massignon qui estimait que le soufisme et sa terminologie sont fondés sur le Coran et sont donc propre à l'islam, mais il l'élargit prudemment en affirmant que certains concepts exogènes ont pu pénétrer le soufisme...

Dans la quatrième et dernière partie, l'A. examine les écrits des premiers philosophes musulmans qui utilisent identiquement les mots «philosophie» et *ḥikmah*, et s'arrête plus particulièrement sur les figures coraniques de Luqmān (lequel est sans cesse rappelé par ces écrivains comme incarnant la *ḥikmah*), puis de Idrīs (souvent identifié à Hermès). Là aussi, la *ḥikmah*, comprise en même temps comme savoir et action, semble être «the *traditional* Islamic conception». Est étudiée ensuite, sans grandes nouveautés, la *ḥikmah* chez les trois classiques de la philosophie musulmane: al-Kindī (m. 873/260), al-Fārābī (m. 950/339) et Ibn Sīnā (m. 1037-428). On apprend toutefois que, pour le premier, la *falsafah* est indispensable pour acquérir la *ḥikmah*, que pour le second, les termes «philosophie» et *ḥikmah* sont interchangeables, et enfin que le troisième utilise *ḥikmah* dans le sens «philosophie» en général, et «métaphysique» en particulier. L'A. reprend aussi le débat avec Dimitri Gutas.

Au-delà de ces analyses, souvent trop longues mais aussi parfois intéressantes, une question plusieurs fois affleurée rejaillit: l'origine de cette *ḥikmah*, qui semble poser problème à notre A., d'où ses démêlés avec D. Gutas. Elle est abordée indirectement quand la figure mythique de Luqmān est rappelée à différents endroits, lequel est considéré dans la tradition musulmane comme contemporain d'Empédocle et du roi David: de Luqmān, les sciences philosophiques seraient ainsi parvenues à Socrate... Il existe, de fait, un antique courant en islam, toujours actif, qui cherche sinon à arabiser, au moins à «islamiser les sources», c'est-à-dire à taire les origines païennes ou chrétiennes de tel aspect de la culture (comme ici, la «sagesse»), les contourner, ou les réapproprier. De nombreux exemples en témoignent tout au long de l'histoire. Ainsi, il est rarement dit que al-Fārābī, étudié par notre A., eut pour professeur le savant nestorien Mattā b. Yūnus (m. 940/328) ou qu'il fut compagnon de classe du jacobite Yaḥyā b. 'Adī (m. 974/363), et lui-même en fait rarement mention. Surtout, la relecture de l'histoire de la philosophie par al-Fārābī est aujourd'hui connue. Sa reconstruction cherchait, en effet, à montrer que la naissance de la *falsafah* avait suivi un chemin linéaire d'Alexandrie à Bagdad, en passant par Antioche puis Ḥarrān: elle se présentait ainsi comme une survivance

de la philosophie grecque, sous le patronage de l'islam, et une fuite d'Alexandrie décadente dominée par un christianisme obscurantiste, opposé à la philosophie. La transmission gréco-arabe de la philosophie a pourtant emprunté un chemin bien plus complexe: elle était notamment déjà connu à Ctésiphon, à la cour de l'empire perse, c'est-à-dire avant l'avènement de l'islam dans la péninsule arabique. En revanche, les historiens et hérésiographes musulmans ont su clairement que l'origine des sciences n'était pas musulmane, tel Ibn Khaldūn qui reconnaît, dans sa *Muqaddima*, que la philosophie était étudiée «par les évêques et les prêtres».

A vrai dire, l'A. admet que al-Kindī «also "Islamicized" many philosophical ideas» (p. 234) et évoque (trop) rapidement la figure de son contemporain melkite Qusṭā b. Lūqā (m. 912/299), puis du nestorien Ḥunayn b. Isḥāq (m. 873/260) et de Yaḥyā b. ʿAdī. Mais une fois de plus, ils sont considérés comme de «simples» traducteurs ou des physiciens, et même parfois comme de mauvais traducteurs. Ils ne sont pas, en tout cas, perçus comme des penseurs de la «philosophie islamique» naissante, terme — précise l'A. — à comprendre dans un «sens culturel». La valeur scientifique des travaux de traduction de Ḥunayn b. Isḥāq est pourtant universellement reconnue (cf. par exemple, G. Strohmaier, "Ḥunayn b. Isḥāq", dans l'*Encyclopédie de l'islam*, 2[e] édition, incomplètement cité par l'A.): outre le fait qu'il fut, avec sa famille, un important relai dans la transmission des sciences grecques au monde musulman, c'est lui qui forgea le lexique arabe de la philosophie et des sciences naturelles. Il composa aussi une centaine d'ouvrages originaux en philosophie, mathématique et médecine.

A la fin de son livre, l'A. conclut en affirmant que si les portes du prophétisme sont closes avec Muḥammad, «the doors of *ḥikmah* remain unreservedly open until the Day of Resurrection» (p. 271). En attendant, cette *ḥikmah* peut aussi être étudiée, recherchée et trouvée en Occident et au sein de sa philosophie, comme le montre ce beau travail de Hikmet Yaman.

L. Basanese, S.J.

SCRIPTA AD NOS MISSA

Anastasio Sinaita, *Omelia sul Salmo 6*. Edizione della versione copta e traduzione italiana di Hye Kyoung Song [Patrologia Orientalis 233 (52.3)], Brepols 2012, pp. 96.

Binay, Sara – Stefan Leder (edited by), *Translating the Bible into Arabic: historical, text-critical and literary aspects* [Beiruter Texte und Studien 131], Ergon Verlag Würzburg in Kommision, Beirut 2012, pp. 150 (English) + 127 (Arabic).

Christensen, Torben, *C. Galerius Valerius Maximinus: Studies in the Politics and Religion of the Roman Empire AD 305-313*. Edited by Mogens Müller. With a Preface by Hugo Montgomery [Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 35], The Theological Faculty, Copenhagen University, Copenhagen 2012, pp. x + 331.

Chronz, Tinatin, *Die Feier des heiligen Öles nach Jerusalemer Ordnung. Mit dem Text des slavischen Codex Hilferding 21 der Russischen Nationalbibliothek in Sankt Petersburg sowie georgischen Übersetzungen palästinischer und konstantinopolitanischer Quellen. Einführgung - Edition - Kommentar* [Jerusalemer Theologisches Forum 18], Aschendorff Verlag, Münster 2012, pp. 466.

Congiu, Suor Mariangela G. (a cura di), *Mons. Giulio Penitenti, un pioniere dell'ecumenismo. A 100 Anni dalla sua nascita 1912 – 10 Gennaio – 2012*, Cittadella Ecumenica *TADDEIDE*, Riano 2011, pp. 400.

Denysenko, Nicholas E., *The Blessing of Waters and Epiphany. The Eastern Liturgical Tradition*, Ashgate Publishing, Farnham – Burlington 2012, pp. xviii + 237.

Farrugia, Edward G., S.J. (a cura di), *"VECHI". Pietre miliari del pensiero religioso russo, 1909-2009. Atti del simposio svoltosi a Roma, il 26 febbraio 2009 con la partecipazione del Pontificio Istituto Orientale (Roma) e dell'Università ortodossa di S. Tichon (Mosca)* / Эдвард Дж. Фарруджа, О.И. (ред.), *"ВЕХИ" русской религиозной мысли, 1909-2009. Акты симпозиума, прошедшего в Риме 26 февраля 2009 года при участии Папского Восточного Института (Рим) и Православного Свято-Тихоновского Университета (Москва)*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2012, pp. 285.

Fuchs, Gisela, *Auflehnung und Fall im syrischen Buch der Stufen (Liber Graduum). Eine motiv- und traditionsgeschichtliche Untersuchung* [Orientalia Biblica et Christiana 19], Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2012, pp. 423.

Larchet, Jean-Claude, *L'Église corps du Christ*. II *Les relations entre les Églises* [Collection «Théologies»], Les Éditions du Cerf, Paris 2012, pp. 231.

Larchet, Jean-Claude (éd.), *La vie et l'œuvre théologique de Georges/Grégoire II de Chypre (1241-1290), patriarche de Constantinople* [Collection «Théologie byzantine»], Les Éditions du Cerf, Paris 2012, pp. 332.

Maguire, Henry, *Nectar and Illusion. Nature in Byzantine Art and Literature* [Onassis Series in Hellenic Culture], Oxford University Press, Oxford – New York 2012, pp. xx + 198 + XX colour plates.

Martinelli, Paolo (a cura di), *Assisi, i Francescani e le religioni. Atti della Cattedra di Spiritualità e dialogo interreligioso "Mons. Luigi Padovese". Anno Accademico 2011-2012*, Supplemento a *Italia Francescana*, anno LXXXVII – n. 2, 2012, pp. 178.

Omtzgit, P. H. – M. K. Tozman – A. Tyndall (edited by), *The Slow Disappearance of*

the Syriacs from Turkey and of the Grounds of the Mor Gabriel Monastery, Lit Verlag, Berlin – Münster – Wien – Zürich n.d., pp. iv + 268.

Önder, Josef, *Das Meer der Weisheiten : Ein Briefwechsel zwischen dem Jakobitischen Maphrian des Ostens, Mār Gregorios Yūḥanān Bar 'Ebrāyā and Mār Denḥā I., Katholikos der Nestorianer in der Blütezeit des 13. Jahrhunderts*, Bar Hebräus Verlag, Glane 2009, pp. 311.

Paverd, Frans van de, *Quotiescumque. Greek Origin of a Latin Confessor's Guide*, Utrecht 2012, pp. 204.

Plekon, Michael, *Saints As They Really Are. Voices of Holiness in Our Time*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2012, pp. viii + 278.

Raineri, Osvaldo, *Il Signore delle chiavi. Scritti etiopici sull'apostolo Pietro*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2012, pp. 348.

Robinson, Maurice A. – Mark A. House (edited by), *Analytical Lexicon of New Testament Greek*. Revised and Updated, Hendrickson Publishers, Peabody 2012, pp. xix + 449.

Tamcke, Martin (herausgegeben von), *Orientalische Christen und Europa. Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation* [Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca 41], Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2012, pp. xi + 385.

Weltecke, Dorothea (herausgegeben von), *Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Beiträge zum sechsten deutschen Syrologen-Symposium in Konstanz, Juli 2009* [Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca 40], Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2012, pp. ix + 151.

INDEX VOLUMINIS 78 (2012)

1. – ARTICULI

2. – RECENSIONES

VINCENZO POGGI, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 22-XI-2012 — JAMES M. MCCANN, S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
www.orientaliachristiana.it
Finito di stampare nel mese di novembre 2012 dalla Tipolitografia 2000 s.a.s.
di De Magistris R. & C. — 00046 Grottaferrata (Roma); via Trento, 46
tel.-fax 06/9412460 – E mail: info@tip2000.it

RECENSIONES

ISSN 0030-5375